

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



METAFÍSICA, ÉTICA E RELIGIÃO EM PLOTINO

TRADUÇÃO E ESTUDO DA *ENÉADA* VI.7 (38)

DAVID G. SANTOS

DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA
FILOSOFIA ANTIGA

• 2013 •

Agradecimentos

Quero deixar publicamente expressa a minha profunda gratidão e o meu genuíno sentimento de dívida para com todos aqueles que, tanto a nível pessoal como de forma institucional, contribuíram para que esta obra chegasse a bom termo. Impossibilitado de enunciar com o devido rigor a preciosa contribuição de cada um, sirva de lenitivo o facto de só ser humanamente possível referir aqui um número ínfimo relativamente àqueles a quem sem dúvida sou eternamente devedor. Aos que me inspiraram, aos que me incitaram a mais e melhor, e aos que por mim zelaram, protegendo-me tantas vezes das dificuldades que criticamente se me colocaram, o meu muito obrigado.

Reconhecido tanto do ponto de vista académico como pessoal, quero deixar um especial agradecimento ao orientador deste projecto de investigação, pela paciência, disponibilidade, rigor científico e eficiência com que sempre me ajudou, o **Professor Doutor António Pedro Sangreman Proença Marcelino Mesquita**.

Quero publicamente agradecer ao Professor Doutor Manuel José do Carmo Ferreira, ao Professor Doutor António Manuel Martins, ao Professor Doutor José Augusto Ramos, à Professora Doutora Ana Alexandra Sousa, à Professora Doutora Cristina Abranches Guerreiro, ao Professor Doutor Frederico Lourenço, ao Professor Doutor Arnaldo do Espírito Santo, ao Professor Doutor Bernardo Mota, ao Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues, ao Professor Doutor Armando Alberto Martins, ao Professor Doutor Luís Miguel de Araújo, ao Professor Doutor Nuno Nabais, ao Professor Doutor João Branquinho, ao Professor Doutor Viriato Soromenho-Marques, ao Professor Doutor António Franco Alexandre, à Professora Doutora Adriana Veríssimo Serrão, ao Professor Doutor Gary Gurtler, ao Professor Doutor José M. Zamora Calvo, ao Professor Doutor Oscar Federico Bauchwitz, ao Professor Doutor John Finamore, ao Professor Doutor Lloyd P. Gerson, ao Professor Doutor Conor Cunningham, ao Professor Doutor Giannis Stamatellos, à Professora Doutora Deepa Majumdar, ao Professor Doutor Zeke Mazur, ao Professor Doutor Luc Brisson, ao Professor Doutor António de Castro Caeiro, ao Professor Luís Filipe Thomaz, ao Professor Doutor José Manuel Santos, ao Professor Doutor José M. Silva Rosa, ao Dr. Rodolfo Lopes, à Dra. Maria Fernandes, ao Professor Doutor João Vila-Chã, ao João Gabriel, à Diana Ralha, ao Henrique C. Pedro, e ao Allen Pires Sanhá.

Estou também grato à **F.C.T. – Fundação para a Ciência e Tecnologia** pela bolsa concedida em tempo tão oportuno; não posso de igual modo deixar cair em olvido o apoio e o empenho institucional do **Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa**, de onde quero destacar também o especial amparo do Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos e do próprio secretariado institucional, principalmente na pessoa da Doutora Carla Meneses Simões; recordo também o **Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras** da mesma instituição, o **Departamento de Comunicação e Artes** e o **Instituto de Filosofia Prática da Universidade da Beira Interior**: sem o estímulo de qualquer um destes intervenientes, a título pessoal e/ou institucional, a presente dissertação não se teria simplesmente efectivado.

Quero também deixar um especial e pessoal reconhecimento ao Professor Doutor Pascal Boyer e ao amigo Professor Doutor Daniel Dennett. Sem as observações de ambos, as autênticas conversas que mantivemos *online* durante três anos e os seus reparos técnicos em relação às grandes decisões que orientam o presente trabalho, esta dissertação teria definitivamente tomado um rumo muito diferente, e, a meu ver, bastante mais empobrecido.

À minha Mãe,
Maria Fernanda Afonso Geraldês Santos.

Ao meu Pai,
Armando Duarte Mendes Santos.

Sem eles, a viagem em que me vou tornando não teria tido sequer um princípio.

À mulher da minha vida,
companheira da ternura e de todas as minhas odisséias,
Inês Cunha Simão.

À minha tia Maria, ao meu tio Joaquim e à Rosinha,
por terem estado ao meu lado.

A um mestre e amigo para a vida, José Gabriel Trindade Santos:
a ele devo tudo o que de relevante aprendi em Filosofia.

Aos meus alunos,
pelas insuficiências próprias que me demonstram sempre e contra as quais me forço ainda mais a
lutar.

Ao meu esforço.
Por mim próprio e para mim mesmo.
Para nunca mais.

RESUMO

Neste trabalho traduzimos do grego antigo e comentamos o tratado VI.7 [38] das *Enéades* de Plotino. A partir do comentário do texto plotiniano, argumentamos que o fenómeno religioso é um factor indissociável de toda a especulação apresentada; fazendo recurso ao texto, tornamos evidente que intuições religiosas básicas estruturam as principais resoluções metafísicas do autor, ao mesmo tempo que estas por sua vez determinam os principais vectores das decisões éticas de uma proposta que é demasiadas vezes criticamente opaca. Mostramos como a estrutura fundamental que arvora a proposta teórica de Plotino manifesta padrões teóricos bem visíveis e que são evidência de mecanismos possíveis de reconhecer através de um trabalho aplicado de Ciência Cognitiva. Partindo de uma perspectiva estritamente naturalista e evolucionista, este estudo concentra-se na explicação da teoria do Uno exposta no tratado analisado, mostrando que neste dispositivo teórico se combina uma ontologia intuitiva básica com as categorias ontológicas elementares e violações de expectativas fundamentais para a saliência da nebulosa de conceitos, articulada a partir daqui. Equilibrado entre o peso teórico e a saliência conceptual, o ideário estruturado ao longo do texto analisado emerge organizado numa constelação de sentido que nos remete para a conclusão de que na arquitectura conceptual do tratado, a causalidade vertical avançada, bem como a ideia de uma realidade hierarquicamente organizada de um ponto de vista onto-teológico, são expressão viva de sistemas cognitivos de inferência animados por uma lógica própria que na verdade explica não só a anatomia fundamental da nebulosa conceptual proposta pelo filósofo, mas também, e de igual modo, o inegável sucesso com que alguns dispositivos culturais recriados por Plotino se reproduziram ao longo da história do pensamento filosófico universal.

Palavras-chave: Plotino; religião; metafísica; ontologia; ética; cultura; ciência cognitiva; evolução; naturalismo.

ABSTRACT

In this paper we have translated from ancient Greek and commented on treatise VI.7 [38] of the *Enneads* of Plotinus. Starting from the commentary on Plotinus's text, we argue that the religious phenomenon is a factor which is inseparable from all the speculation presented; using the text, we demonstrate that basic religious intuitions structure the author's key metaphysical resolutions, while these in turn determine the main drivers of the ethical decisions of a proposal that is too often critically opaque. We show how the essential structure that raises Plotinus's theoretical proposal expresses clearly visible theoretical standards which are indicative of mechanisms it is possible to recognize by engaging in some diligent work with Cognitive Science. Starting from a strictly naturalistic and evolutionist perspective, this study focuses on explaining the theory of the One discussed in the treatise under analysis. We show that the theoretical device advanced by Plotinus combines a basic intuitive ontology with elementary ontological categories and violations of fundamental expectations. Balanced between theoretical weight and conceptual relevance, the ideology structured across the text under analysis emerges organized a constellation of meaning that leads us to the conclusion that in the conceptual architecture of the treatise, the vertical causality it puts forward, as well as the idea of a reality organized hierarchically from an onto-theological point of view, are true expressions of cognitive inference systems animated by their own particular logic that actually explains not only the fundamental anatomy of the conceptual nebula proposed by the philosopher, but also, and in equal measure, the undeniable success with which some cultural devices recreated by Plotinus have been reproduced throughout the history of universal philosophical thought.

Key-words: Plotinus; religion; metaphysics; ontology; ethics; culture; cognitive science; evolution; naturalism.

Breves anotações prévias

As edições de Plotino mais usadas na presente investigação foram:

- **H-S¹** = Henry, P. e Schwyzer, H.-R. (eds.) (1951-73) *Plotini Opera*. Vols. 1-3. Oxford (editio maior).
- **H-S²** = Henry, P. e Schwyzer, H.-R. (eds.) (1964-82) *Plotini Opera*. Vols 1-3. Oxford (editio minor).
- **H-S⁴** = Henry, P. e Schwyzer, H.-R. (eds.) (1982) *addenda et corrigenda ad textum et apparatus lectionum*. tomus III. Oxford (editio minor).

O léxico de Plotino utilizado neste estudo foi:

- **LP I:** Sleeman, J. and Pollet, G., (1980) *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven.
- **LP II:** Radice, Roberto e Bombacigno, Roberto, (2000), *Lexicon Plotinus*, Milão (electronic version).

Para o desenvolvimento do presente estudo, consultaram-se amiúde as seguintes traduções:

- Armstrong, A. H. (trad.) (1966-88) *Plotinus*. 7 vols. Cambridge, Mass. e Londres.
- Bréhier, É. (trad.), (1924-38) *Plotin. Ennéades*, 7 vols. Paris.
- Brisson, Luc e Pradeau, Jean-François (2002-2007) *Plotin Traités*, 7 vols. Paris.
- Mackenna, S. (trad.) (1969), *Plotinus. the Enneads*, Londres.
- Igal, Jesús (trad.) (1982-98), *Plotino. Enéadas I-VI*. 3 vols. Madrid.
- Harder, R. e Beutler, R. & Theiler, W. (trad.) (1956-1971) *Plotins Schriften*. 12 vols. Hamburgo.

As abreviaturas dos textos em Grego Antigo e em Latim, sempre que necessário, seguem o sistema estabelecido pelo *Oxford Classical Dictionary*, com algumas excepções sempre devidamente anotadas. As abreviaturas das revistas seguem o sistema estabelecido em *L'Année philologique*.

Alguma da terminologia abundantemente usada na presente dissertação foi, por economia de tempo e esforço, abreviada. Todas estão devidamente assinaladas.

O estilo de citação utilizado no corpo do texto deste estudo foi o recentemente autorizado por Joseph Gibaldi em *MLA Handbook for Writers of Research Papers*. USA: 2009.

As referências às *Enéadas* obedecem ao seguinte critério: romano seguido de árabe, número do tratado segundo a edição de Porfírio, seguindo-se posteriormente a indicação do capítulo e das linhas. Assim, a título de exemplo, III.1. [3] 4.2-3, lê-se: primeiro tratado da terceira *Enéada*, capítulo 4, linhas 2-3. Sempre que necessário, a ordem cronológica segundo a edição de Plotino é referida recorrendo ao respectivo número entre colchetes.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho, com o horizonte temático que o título e o subtítulo sugerem, carece de uma necessária justificação perante o especialista em Filosofia Antiga; subentendendo uma perspectiva não só transversal da anatomia geral do *corpus* plotiniano, mas principalmente uma perspectiva vertical, pormenorizada e rigorosa da totalidade da obra de Plotino, a introdução desta perspectiva temática na sua obra está aqui mitigada por um facto relevante: ao ser uma dissertação de comentário que se ocupa fundamentalmente do tratado VI.7 [38] das *Enéadas*, este estudo vê-se automaticamente restringido a um determinado campo de acção, mas pretende simultaneamente, e em harmonia com o tema sobre o qual se debruça, tomar em linha de conta, e tanto quanto for possível do ponto de vista técnico, a totalidade da obra plotiniana. Quem lê pela primeira vez o grego de Plotino depressa se confronta com um estilo tão próprio que o torna inconfundível; oscilando entre a exortação à prática ascética e o amiúde pontilhado de uma grandiosidade de um leve sabor *poético-épico* da sua prosa¹, entre o profundo carácter disperso de um ideário em permanente convulsão numa sistemática própria e o registo de um autêntico cultivo da disseminação temática, o elíptico, entre o estilo genuinamente concêntrico do seu texto desde a sua mais profunda raiz às suas orlas de sentido, o texto plotiniano é uma teia de sentido onde toda a terminologia emerge comprometida num processo mediado de autojustificação; não só do ponto de vista semântico, até sintáctico, e portanto, à superfície do texto, mas também e de forma mais intensa, na esfera da constelação de significados e conteúdos conceptuais que Plotino desenvolve.

1. TEMA

O tema que o título desta tese sugere é também um reflexo absoluto desta identidade da obra plotiniana: a tese deste trabalho, ampla conforme são aliás também os principais eixos de intenção deste pensador, procura estudar e clarificar tanto quanto possível a especulação ontológica² plotiniana que subjaz e fundamenta as suas mais basilares orientações éticas. O título e o subtítulo deste trabalho só podem ser, antes de tudo o mais, criticáveis. Perante um autor que está preocupado em primeiro lugar em estabelecer uma filosofia eminentemente prática, pedagógica e de orientação para quem com ele deseje aprender o caminho de ascensão a um alegado princípio da realidade, perante esta referência à «Ontologia», à «Ética» e à «Religião», a reflexão relativa à fundamentação filosófica destes aspectos proposta neste trabalho reproduz uma artificialidade temática estanque que Plotino certamente não subscreveria e que em boa verdade não se encontra de facto nele de forma nítida. A afirmação de que a especulação ontológica e ética plotinianas são

¹ Sobre o carácter central da expressão poética na obra plotiniana, a contribuição de Vincenzo Cilento continua a ser, até à data, o tratamento mais sistemático. *Vide*: (Cilento 1957, 243-323). Faltam comentários do ponto de vista estilístico acerca da literatura plotiniana; neste plano, o único que está disponível é o de Albin Lesky (Lesky 1971) e infelizmente gravita mais em torno do conteúdo do que propriamente sobre a forma – relevando uma pré-história do neoplatonismo numa renovação do pitagorismo, do platonismo, num diálogo com o estoicismo e numa essencial tensão com as correntes gnósticas da época. Sobre o irrecusável dramatismo literário inerente à especulação filosófica de Plotino, vale também a pena sublinhar o apontamento de Hans Jonas sobre a questão: «*This is a mixture of ontology and drama, i.e., myth. The ontology articulates what time is in counterpart to eternity; the myth relates how time succeeded from eternity. In doing so, the myth tells of forwardness and unrest, of an unquiet force, or unwillingness or inability to remain in concentrated wholeness, of a power that is thus at the same time a lack of power, of a desire to be self-subsistent and separate.*» (H. Jonas 1971)

² Em Plotino, em vez de uma ontologia, é possível entrever essencialmente uma henologia. Esta questão é medianamente importante para o que aqui tratamos e será retomada adiante no próprio corpo de texto do trabalho. *Vida infra* nota n.º 25.

passíveis de serem circunscritas e cindidas de uma totalidade programática visceral cumpre o propósito de corresponder apenas a um mero horizonte de trabalho que não se obriga à tese de que neste autor se observa uma doutrina ensimesmada, enquistada numa dinâmica formal e numa organicidade morta que é aliás, cremos, repudiada pelo que de mais nuclear se entrevê de Plotino. Espelhando o mútuo e inextricável compromisso de sentido entre «Ontologia» e «Ética», este estudo instala-se no âmago do pensamento de Plotino e, cremos, no real centro da especulação filosófica universal humana.³ Referir que não existe Ética sem uma Ontologia em Plotino traz consigo um

³ A ideia expressa por John M. Rist de que Plotino «*is the most metaphysical of all philosophers*» (Rist 1967, 247) é representativa do que aqui, em parte, tentamos veicular. O problema será devidamente tratado no corpo deste trabalho; no entanto, é importante desde já clarificar que a tese de uma Ética claramente fundamentada por uma Ontologia em Plotino tem os matizes próprios de uma Metafísica que se desenvolve principalmente nos eixos de uma consciência religiosa. A questão desta religiosidade em Plotino será, na presente parte desta dissertação, devidamente introduzida já adiante, mas é relevante sublinhar que esta investigação parte de noções minimalistas e, tanto quanto possível, de senso comum quanto aos principais conceitos que manipula. A noção de Ontologia é neste trabalho utilizada sem que se recorra a qualquer ideologia ou sentido diferente do ordinário; denominando uma área de estudo da Metafísica que se dedica à compreensão daquilo que é no geral e atentando sobre as categorias do ser e as suas relações, a Ontologia é aqui um conceito primitivo que não deve remeter o leitor para nenhum preconceito conceptual ou qualquer espécie de peso intelectual histórico, que aliás reconhecemos. O mesmo se deve aplicar aqui ao que envolve a noção de Ética: tomado em linha de conta sem grandes mediações histórico-filosóficas, o conceito assim utilizado pretende apenas e tão-somente remeter também para um uso pouco especializado e alheio a distinções hoje em dia em vigor: furtando-nos a um real trabalho de descrição e discussão metaética sobre a especulação moral plotiniana, este estudo acerca-se do problema da virtude feliz em Plotino e da sua concomitante articulação com o factor contemplativo e intelectual, da coerência da sua teorização, considerando a sua especial implementação e eventual coesão com a sua especulação metafísica e religiosa. As escolhas por nós evidenciadas, rumo a uma aparente simplicidade conceptual instrumental, baseiam-se numa posição que é hoje reconhecida na actualidade hermenêutica de Plotino: quedadas as leituras artificiais do misticismo e da sua ética que primavam por uma interpretação quase sempre de tendências insulares, relativamente aos aspectos metafísicos que as possibilitam, o trabalho proposto caminha na direcção oposta à de alguns estudos comparatistas que tendencialmente e na melhor das hipóteses *platonizam* ou tornam aristotélico um autor como Plotino, com uma identidade filosófica própria e definida. As aproximações fenomenológicas a Plotino, no final do século XX, enveredaram ainda por arrevesados paralelismos entre autores que hoje são definitivamente reconhecidos como inexactos, depois do seminal artigo de Bussanich (Bussanich, *Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspective* 1997, 339-365). Leituras que aproximavam Kant e Plotino, com o exegeta de matiz neokantiano Katz, foram também vulgarizadas. O que importa reter é justamente o núcleo metafísico que subjaz aos principais eixos de que este trabalho é expressão: procurando esclarecer e evidenciar as articulações do pensamento ético em Plotino, pretende-se averiguar uma eventual dependência das suas conclusões, justamente a partir da anatomia do seu trabalho metafísico e, no limite, das suas decisões subjacentes de carácter religioso. Com este panorama, o nosso ponto de partida para uma avaliação deste género não é artificial de dois modos: em primeiro lugar porque não confunde a estrita identidade de Plotino, em segundo lugar porque traz consigo um aparato interpretativo que, ao contrário de um unilateralismo filosófico analítico ou fenomenológico, aborda o texto de forma sintética, dinâmica e total. A presente dissertação, não recorrendo a nenhum cripto-historicismo filosófico, parte do princípio primitivo, actual e abundantemente recorrente na área da filosofia da cognição, de que fenómenos como a «religião», o «misticismo», a «virtude» ou a «ética» correspondem a matizes evolutivos naturais [(Ridley 1996); (Schloss e Murray, *The Believing Primate – Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* 2009)] e, principalmente, de que o fenómeno do sagrado e do acesso a ele, a consciência religiosa, em Plotino, como figura do labor especulativo intelectual e religioso, é uma das principais colinas da paisagem evolutiva da cognição humana (Atran 2002). Em consonância com o que subjaz como sustentáculo filosófico a esta investigação, é importante ter em conta o trabalho desenvolvido recentemente por Pascal Boyer (Boyer, *Religion Explained* 2002) e em *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* 1994). A tese de que o fenómeno religioso – do seu mais matutino despontar à sua cristalização, como por exemplo aqui na dinâmica viva e orgânica de um pensamento como o de Plotino e a sua expressão especulativa de matiz metafísico, bem como, noutros registos, na solidificação em figuras institucionais canónicas que pautam ainda hoje o nosso quotidiano – é o contínuo fruto de uma naturalidade em evolução, sujeita à pressão selectiva da realidade num todo contínuo do fenómeno vida que não se deixa subsumir em teleologismos mais ou menos crípticos teológicos, ontológicos ou até antropológicos e seus característicos historicismos, é o ponto de partida deste trabalho. Esta reflexão não parte, por isso, de uma perspectiva alegadamente analítica de tal

legado que importa, nesta introdução, relevar. No interior de um discurso eminentemente de cariz realista metafísico, o fenómeno da ética emerge aqui como que justaposto às questões que se colocam no plano ontológico desde a sua raiz mais primitiva.⁴ A identificação do pólo ontológico supremo da metafísica plotiniana – o Uno – com o Bem, e justamente deste mesmo com o Belo, traduz à partida um complexo tríptico panorâmico de um conjunto de decisões que diferem e ultrapassam a tradução de uma mera interpretação da primeira hipótese do *Parménides* e da *República* de Platão. Se por um lado, seguindo um enquadramento definitivamente platónico, o universo de Plotino não é de maneira alguma eticamente neutro, o que radicalmente muda de figura na estrutura geral profunda da metafísica plotiniana é a introdução de um fundamento que determina transversalmente toda a lógica e todo o horizonte de sentido do seu edifício especulativo.

Sendo uma das colunas vertebrais das *Enéadas*, a Ética ontológica em Plotino constitui, como veremos, na medida da sua possibilidade, uma lição ou uma resposta possível ao actual e crescente avanço de teses que se desenvolvem na esteira de uma defesa de uma ética desocupada de entidades metafísicas e de uma renovada objectividade ética sem os seus respectivos objectos, constituída simplesmente no trâmite de uma estrita convencionalidade que se deve principalmente

forma que assim se demita ou se façam juízos de valor sobre o material especulativo proporcionado por Plotino. Não enveredamos por uma unilateralidade de uma aproximação sobranceira que conscientemente não respeita a totalidade do *corpus plotini* e do seu inegável contexto religioso em todas as suas linhas de sentido especulativo. Na introdução desta dissertação cabem certamente estas considerações que importa colocar ante a execução analítica deste trabalho; discernindo a perspectiva da qual partimos, relevamos que o ponto de vista primitivo é certamente o da evidência da naturalidade da religião e dos comportamentos a ela vulgarmente adstritos, bem como, e igualmente, o de que, na especulação ética, o fenómeno ético corresponde também a uma figura estruturante semelhante à que se efectiva na religião, também passível de ser encontrada de forma inegável no comportamento animal e que pervade e constitui de igual maneira o humano. Neste caso, o trabalho apresentado caminha juntamente com tomadas de posições teóricas e críticas como as de Daniel Dennett (Dennett 2006), que tem sido um especial precursor no caminho de uma desmistificação da Religião no campo da Filosofia da Religião tal qual a abordamos e cuja influência deve, a nosso ver, estender-se ao campo do fenómeno da Ética. Neste caso, em Plotino, a introdução do seu misticismo e dos aspectos religiosos periféricos que matizam a sua especulação no mosaico da naturalidade de onde partimos obriga a uma perspectiva de síntese sobre a sua obra que não é compatível com a característica demissão ou sobrevalorização deste aspecto, no interior da sua especulação. Voltaremos a este assunto, clarificando e discutindo melhor a nossa posição adiante.

⁴ Paulina Remes, num dos mais estimulantes livros da actualidade entre os estudos plotinianos, exprime de forma concisa a centralidade da metafísica e o seu carácter transversal face aos outros aspectos que constituem o trabalho especulativo de Plotino. Vale a pena citar: «*It is a commonplace that within the thinking of most schools of ancient philosophy metaphysics held a central role, and that ontological questions were intertwined with the epistemological and the ethical. Metaphysics is 'first philosophy' because it is basic for all philosophical inquiry. Understanding the principles governing the universe, striving towards a realization of essences, and determining the place of different things in a metaphysical and cosmological order from the backbone for all other lines of questioning (sic). This conviction is strengthened by two assumptions, connected with a rather strong form of metaphysical realism. The universe understood as having an order, and one that can, at least to some extent, be discovered. Intelligibility is understood as a property of order – be it the order of reality as we know it or, as in Platonism, of a higher realm which the order of the sensible imitates. Epistemology and philosophy of cognition are therefore firmly tied to ontology and cosmology. In Plotinus, one could argue, this way of doing philosophy reaches its peak. It is certainly possible to inquire into his epistemology or philosophical psychology, but this always happens by means of metaphysics.*»; (Remes 2007, 24). A passagem ilustra bem a importância da metafísica no pensamento de Plotino: e para o que nos interessa argumentar, veremos mais adiante como a lição de Paulina Remes nos parece acertada quando nos debruçamos sobre a ética plotiniana. James Wilberding, em *Plotinus' Cosmology*, também realça a importância do seu estudo face à questão da metafísica em Plotino: «*Here it is possible to see a philosophical system in action.*» (Wilberding 2006, 4) – refere, ao asseverar que é justamente na cosmologia que com melhor clareza se pode ver aplicado o trabalho especulativo essencialmente metafísico. Na senda deste caminho, argumentaremos que no horizonte de trabalhos até hoje desenvolvidos nos estudos plotinianos falta ainda um estudo que, ao mesmo tempo que se debruce sobre a sua metafísica, tenha também como móbil um esclarecimento simultâneo dos fundamentos da sua ética.

ao pressuposto de uma relatividade conceptual, não apenas meramente imposta por uma suposta carência de recursos científicos para atestar a objectividade ontológica, mas fruto de um pretenso e genesíaco equívoco acerca da própria possibilidade humana de responder objectivamente à questão se algo é e, por conseguinte, sobre o que deve ser.⁵

O problema que aqui se agita não seria de somenos importância se não fosse o que realmente determina, em nosso entender, o trabalho presente e passado da Filosofia enquanto tradição reflexiva sobre aquilo que é. A inquietação acerca do fenómeno da Ética e o enigma da sua fundamentação ontológica são capítulos incontornáveis na história da Filosofia – e em Plotino, como veremos e esperamos mostrar, assistiremos à construção de uma solução para a dificuldade da objectividade ética. Este trabalho é, em suma, uma avaliação e análise da sua resposta.

2. QUESTÕES DE METODOLOGIA

Por sermos pessoalmente devedores de uma amniótica tradição de matiz filosófico eminentemente continental, a presente dissertação emerge ainda assim eivada de um carácter empenhado numa dinâmica analítica que recusa à partida qualquer aproximação comprometida com dois aspectos que vêm, a nosso ver, surpreendentemente inquinando, desde os primórdios, a maior parte dos estudos plotinianos até à actualidade. A destituição da inegável importância do elemento místico, misterioso, ascético e ritualista⁶ da obra de Plotino é uma realidade que reproduz a dificuldade e o actual desconforto dos intérpretes da Filosofia Antiga em incorporar e meditar nestes assuntos, principalmente no meio académico actual.⁷ Nesta dissertação, ainda que comprometidos

⁵ Voltaremos, evidentemente à questão. O ambiente que referimos está bem patente, a título de exemplo, em: (Putnam 2005).

⁶ Adiante escrutinaremos a ideia de que em Plotino é possível entrever verdadeiras indicações de carácter eminentemente ritualistas pelo menos no que diz respeito a certos e determinados preceitos mentais purificadores assinalados para o contacto com o Uno. Para mais *vide* infra nota n.º 41.

⁷ Cremos que Lloyd P. Gerson – com quem em boa hora tivemos a oportunidade de discutir este assunto – é expressão e representa bem a actual posição académica da tendencial desvalorização analítica da importância deste carácter nos principais eixos da filosofia plotiniana. No seu *magnum opus* de interpretação deste autor, apesar da monumentalidade do seu trabalho, a posição de Gerson relativamente a este assunto fica bem clara na simples leitura de algumas passagens: «*I have been very selective in discussing Plotinus' arguments. Occasionally, presumably for polemical reasons, Plotinus will indiscriminately evoke a veritable avalanche of arguments against a position. I have chosen from among these the arguments I regard the most philosophically interesting and have left aside ones that I judged to be of only marginal philosophical interest. [...] I have kept mostly silent about some very exotic topics [...]. I do not, though, think that they have a place in a philosophy book, or at any rate, in a contemporary philosophy book.*»; (Gerson 1994, xvii). O facto de dedicar apenas um capítulo final do seu livro à temática da Filosofia da Religião traduz bem a sua posição: a demissão da temática do Misticismo e da Religião de uma meditação hermenêutica da obra de Plotino é expressão, em nosso entender, de um real impedimento da compreensão do sentido da sua obra. Ao contrário do que refere Gerson, a subtracção ou a simples negação da importância do elemento religioso, e nomeadamente do factor místico e da prática ascética no interior do campo especulativo de Plotino, para além de saudavelmente polémica, constitui, a nosso ver, uma prática hermenêutica descuidada e uma amputação de sentido do texto do filósofo do século III d.C.: imiscuído no seio de um fervilhar religioso profundo, na esteira de um despoletar do cristianismo primitivo, e justamente no centro de um diálogo profundo e de uma interpenetração de gnosticismos e sapiências religiosas de carácter prático, a obra de Plotino, toda a sua anatomia geral de sentido, tanto do ponto de vista metafísico como do ponto de vista ético, como esperamos argumentar ao longo deste trabalho, assenta precisamente numa coesão profunda de uma pragmática religiosa intensa, através da qual, por exemplo – e como aliás Gerson o reconhece (Ibid., 203) –, a sua noção central de *ἐπιστροφή*, além de ser um elemento certamente de recapitulação da tradição grega arcaica e clássica, traduz um elemento central do fenómeno religioso universal da especulação religiosa. Ainda sobre a relação entre Religião/Misticismo e Filosofia é importante assinalar e reter que Hadot vê na «experiência mística» uma revelação «*de um outro aspecto da vida filosófica*» da época; (Hadot 1995, 251). Sobre esta relação entre Filosofia e Mística, ainda que não seja a vertente que

com uma evidente face analítica no que diz respeito aos seus modos de aproximação e resolução dos problemas, estes factores são tomados como irrecusáveis no interior da especulação geral plotiniana – e neste mesmo sentido, vale mesmo a pena relevar que cremos que nenhum estudo rigoroso de Plotino, mesmo que imbuído de um espírito analítico que pareça forçar por definição a destituição desta problemática, possa em boa verdade omitir, sob nenhum pretexto científico válido, os poliédricos cintilares que esta faceta representa neste autor. Por outro lado, ao invés, o entronizar engrandecido desta real e inegável matriz mística de Plotino, sem dúvida incómoda, como atrás já referimos, para os eixos habituais da Filosofia académica actual, expõe de igual modo uma insuficiência filosófica na qual este trabalho não se reconhece nem quer reproduzir.

No ponto de partida desta reflexão, desde a sua mais remota origem, colocou-se-nos desde logo o problema da sua perspectiva radicular e mais primitiva: se ler Plotino na sua própria língua por si só já é uma tarefa complexa, de onde se pode partir⁸, com a devida acribia, para um estudo filosófico contemporâneo deste autor, de tal modo que não se omitam aspectos centrais e simultaneamente não se deixe comprometer com uma visão obrigada à lógica interna da perspectiva especulativa das *Enéadas* em todas as suas áreas de trabalho? Como é possível pensar a teoria ética e o trabalho metafísico de um autor que, desde a sua origem, está definitivamente e de forma inegável comprometido com fundamentos de matiz claramente místico-religiosos e por isso, em nosso entender, desde o princípio também de certa forma alienado dos motivos e razões próprias do que habitualmente consideramos filosoficamente aceitável num mundo contemporâneo académico desligado destas perspectivas antigas e com uma cultura de tendência clara e saudavelmente analítica?

Começemos por definir o que não é esta tese: a proposta veiculada pelo presente estudo não se instala numa unilateralidade que ao reclamar uma hipotética perspectiva «filosófica» se furta ao aspecto religioso⁹ que, como de resto argumentaremos, arvora todo o edifício filosófico plotiniano,

nesta dissertação exploramos, *vide*: (Breton 1996). Sobre a relação entre «Religião» e «Misticismo», numa abordagem definitivamente mais comparatista onde se estabelece uma relação que nos interessa, é importante ler *Religions, values and peak-experiences* (Maslow 1976).

⁸ O problema do ponto de partida para pensar Plotino foi bem expresso na conclusão do livro de John Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge 1967), onde se refere: «*the prerequisite for understanding any of the Enneads is to have read all of them.*» Pois: «*When one is reading the Enneads, it becomes clear that it would almost not be too much to say that the whole philosophy of Plotinus can be deduced from every individual sentence [...]*»; (Rist 1967, 247). Este problema, tal como veremos ainda no corpo da presente introdução, relaciona-se directamente com duas problemáticas; a saber: a questão da existência ou não de um sistema filosófico plotiniano e o problema da cronologia da obra de Plotino. Adiante, aduziremos as nossas posições acerca destes assuntos.

⁹ O uso daqui em diante de uma terminologia técnica relativa à «Religião» e ao «religioso» nos principais eixos argumentativos deste trabalho não é espúrio e não resulta evidentemente de nenhuma incúria. Partilhando de igual modo da hesitação que Lloyd P. Gerson refere no que concerne o uso do termo «*religion*» a propósito de Plotino, e reconhecendo também que a terminologia em causa está vulgarmente associada à ideia de um certo movimento, se não social pelo menos interpessoal de certos e determinados grupos de indivíduos, certo é que temos também para connosco que em Plotino a questão de uma religiosidade é de facto um elemento central e determinante de todo o seu edifício especulativo. Um dos pontos capitais bibliográficos e sintomáticos a propósito desta questão e que importa sublinhar é o caso de F. M. Cornford, que precisamente no parágrafo final da sua obra de 1912, *From Religion to Philosophy – A Study in the Origins of Western Speculation*, remete justamente para Plotino, referindo: «*It is only a step further to the mystical trance of Neoplatonism, in which thought is swallowed up in the beatific vision of the absolute One, above the being and above knowledge, ineffable, unthinkable, no longer even a Reason, but 'beyond Reason' (ἐπέκεινα νοῦ) – 'the escape of the alone to the alone' (Plot. Enn. VI. ix. 11). In this ecstasy, Thought denies itself; and Philosophy, sinking to the close of her splendid curving flight, folds her wings and drops into the darkness whence she arose – the gloomy Erebus of theurgy and magic*»; (Cornford, *From Religion to Philosophy – A Study in the Origins of Western Speculation* 2004, 263). O

parágrafo citado incorpora bem o que atrás referimos: sendo um estudo que do nosso ponto de vista se instala directamente numa visão artificial e utópica da História, se não como um processo contínuo de uma autopurificação da razão (Baumman 1995, 32), pelo menos com a intuição de pequenos ou grandes círculos da emergência cíclica do religioso ou da razão, ainda assim o importante a reter é a intuição da centralidade do elemento «religioso» em Plotino. Com este termo incorporamos uma série de aspectos que fundam a constelação principal de conceitos da obra do filósofo: para além da emergência da noção de Deus no lastro do que vulgarmente se caracteriza como uma teologia negativa, e do já muito glosado Misticismo que acompanha a obra plotiniana, o que importa justamente focar é o autêntico confirmar de um paradigma etológico humano religioso que se denuncia numa decisão em última instância metafísica em favor de um investimento de uma absolutidade *para-ontológica*, num fundamento que articula e sustenta hierarquicamente numa determinada lógica de sentido toda a possibilidade de outros pólos de liberdade derivada, instalados na diferença e, paradoxalmente, numa necessidade alheia aos sujeitos de dependência da sua suposta origem que os determina numa teia de interdependência providencial do centro. A constituição metafísica deste núcleo central (Atoub 1984, 41-70) investido de infinitude, derradeiro, irruptivo e ultimamente sustentador dos existentes e da própria existência é o lugar origem do limite e da própria necessidade dos entes na orgânica ontológica depois estabelecida. No âmbito dos estudos que mantêm Plotino como um essencial pensador religioso, retenha-se o que diversos estudos globais de eminentes estudiosos da obra plotiniana já referiram a este propósito; W. R. Inge, no clássico *The Philosophy of Plotinus* (Inge 1928), vê em Plotino principalmente um filósofo religioso («a religious philosopher»), dedicado ao misticismo e às questões da alma (I, 202-203); R. Arnou, em *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Arnou 1921), como o título da própria obra indica, debruça-se fundamentalmente sobre o elemento psicológico do desejo na obra plotiniana – que ali é entrevisto como um princípio divino que atravessa toda a realidade; É. Bréhier, em *La Philosophie de Plotin* (Bréhier, La philosophie de Plotin 1961), releva bem o estatuto fundamental de uma tensão entre o elemento salvífico claramente de características religiosas e uma busca filosófica por parte de Plotino que se encaminha para uma nova forma de idealismo até então estranha à tradição grega (vii; 103); no celeberrimo *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Armstrong, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus 1940), A. H. Armstrong, apesar de achar o sistema de Plotino predominantemente psicológico (113), refere, e vale a pena citar: «I believe that the thought of Plotinus contains much that is of permanent philosophical and religious value.» (114); uns anos mais tarde, no seu trabalho no monumental volume da *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Armstrong, Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy 1967), insiste numa individualização da religião em Plotino (204), e apesar de demarcar, e bem – em nosso entender –, a diferença entre o Deus plotiniano e o divino da tradição judaico-cristã, não deixa de referir que o objectivo geral da filosofia de acordo com Plotino é a união com Deus (223); J. Katz, em *Plotinus' Search for the Good* (Katz 1950), apesar de rebater Drew e a sua avaliação das experiências místicas no contexto metodológico da filosofia de Plotino, concorda também no factor central do Bem e do desejo dele como um elemento fundacional da filosofia plotiniana; a introdução de Paul Henry na tradução de Mackenna, *The Enneads* (Mackenna 1969), e H.-R. Schwyzer no verbete «Plotin», da *Realencyclopädie* 21 (1951), realçam igualmente bem a perspectiva de que a obra de Plotino materializa «a deep religious feeling», sistematizado numa íntima conjunção entre o religioso e o filosófico, principalmente assente no explorar de dispositivos intelectuais e motivos tradicionalmente gregos, mas impelido por um dinamismo profundamente religioso de um desejo místico de união ao divino; J. M. Rist, no seu elegante livro *Plotinus: The Road to Reality* (Rist 1967), realça de igual modo a natureza teológica da doutrina do Uno em Plotino (28). A bibliografia neste âmbito seria evidente e virtualmente infinita. Para nós, no entanto, a questão fundamental, vê-lo-emos em devido tempo neste estudo, joga-se justamente na essência deste sustentáculo metafísico do edifício plotiniano; além do que de epifenoménico se manifesta, com o constante trâmite de um discurso que se tece na gravitação em torno do Uno e da experiência de união com este princípio, referida aliás tanto por Porfírio (Porf. *Vita Plotini*, 23. 16-17), como evidentemente pelo próprio Plotino (*En.* I.6.[1] 7.1-14; III.8.[30] 10.31-34; V.3.[49] 17.28-39; V.5.[32] 8.3-22; V.8.[31] 11.1-19; VI.7[38].34.8-22; VI.7.[38] 36.10-22; VI.9.[9] 9.50-60; VI.9.[9] 10.9-21; VI.9.[9] 11.10-25), a opção por um fundamento ontológico absoluto e pela natureza ritualista descrita para o processo de união com ele evidencia bem, a nosso ver, que estamos perante uma decisão de carácter religioso que corresponde aos comportamentos mais básicos da consciência religiosa universal do Homem, descrita por exemplo por Rudolf Otto, no seu *The Idea of the Holy* (Otto 1958): desde o elemento básico e central do numinoso, em Plotino, na personagem ontológica do Uno, um totalmente-outro que na sua ausência funda a mundanidade, gera justamente este mundo na potência poderosa da sua eficácia, e toda a religiosidade deste autor, desde o poder de um certo *mysterium tremendum*, à categoria do sagrado e do profano, aparece em Plotino, tornada intelectual e metafísica com a introdução de um conceito de “existência” como um predicado escalar que opunha, numa determinada gradação, o real e o irreal ou o pseudo-real. A terminologia associada ao Uno e ao desejo de unidade com este princípio, assim como todo o difícil aparato explicativo ontológico acerca da pluralidade e do seu porquê no processo de rebeldia dos entes para o estilhaçamento originário, reflectem com rigor uma polaridade do sagrado, da santidade, do

mas também não se deixa estruturar por uma perspectiva enredada e quedada numa sujeição às características próprias de um ponto de vista do interior da obra ou então, na pior das hipóteses, num compromisso manchado com a subjectividade das nossas próprias intuições espirituais e filosóficas. O ponto de partida deste trabalho só pode ser, portanto, uma totalidade, um ponto de vista tanto quanto possível de nenhures no acossamento de uma objectividade científica que pretende acima de tudo demitir toda a espécie de figura do próprio, da nossa subjectividade ou da figura de uma objectividade repressora e dominadora que ignore aspectos fundamentais das *Enéadas*. Estando nós arqueologicamente inclinados para o cultivo de uma liberdade do texto, este estudo não se ocupa de uma violação interpretativa de Plotino. Não se tratando também de uma lição de história hermenêutica deste autor, compreender assim este autor não pode significar apenas confiar-se ao texto e entregar-se à exposição dos seus horizontes e argumentos; compreender Plotino significa antes de mais uma tomada de posição positiva face ao habitual trâmite das interpretações correntes.

Esta tese não é historiográfica. Não pretendemos desde o início deste projecto coligir opiniões gerais ou factos hermenêuticos específicos de uma história da interpretação que caberia sem dúvida nenhuma a um filósofo de portento como Plotino. Instalados numa perspectiva própria, o questionamento pelo dever do bem e a interrogação das principais articulações do esquema metafísico de Plotino faz-se nesta reflexão, não tanto testando a coerência interna do bloco especulativo plotiniano, mas debatendo radicalmente o seu sentido. É esta a origem da nossa meditação: em vez de enveredar por um caminho historiográfico, ou por uma análise interna exaustiva das funcionalidades do dispositivo intelectual criado por Plotino, este estudo procura questionar o sentido profundo das decisões especulativas do filósofo, sem privilegiar de nenhuma forma o seu ponto de vista, averiguando assim a actualidade do seu pensamento.

Esta dissertação não pretende também ser de maneira alguma histórica; não ambicionamos com este trabalho cobrir a imensidão bibliográfica que, por exemplo, só a partir de 1950 e até 2000 serviu para o conteúdo de um só tomo bibliográfico dedicado à listagem de obras, artigos e comentários que até então se fizeram sobre Plotino. Todavia, esta decisão de uma certa demissão de um trabalho histórico sistemático hermenêutico acerca de Plotino tem também no seu fundo razões filosóficas. Uma destas razões traduz uma desconfiança de que o trabalho filosófico académico deste género não pode nem deve na actualidade ousar pretender ser expressão de uma compilação sistemática de opiniões que deveriam ser minuciosamente analisadas e posteriormente interpretadas, quando em simultâneo pretende ser principalmente uma observação científica do objecto que estuda. A interpretação do texto antigo é penosa e a introdução da bibliografia secundária deve ser cautelosamente ponderada. Este trabalho reflexivo responde a um imperativo que não se deixa urdir

profano e a sua própria ambiguidade no jogo característico da sua coesão e da sua dissolução (Cf. Roger Callois, *L'Homme et le Sacré* (Callois 1950, 31-42)). Uma verdadeira teoria da interdição é também materializada do ponto de vista metafísico por Plotino com o estabelecimento de uma hierarquia devidamente organizada do inteligível/divino e de um igual ordenamento do mundo de forma paralela à primeira (N. B.: Sobre esta questão da hierarquia, como característica essencial do fenómeno da religião, até no âmbito do Neoplatonismo, vide Walter Burkert, *Creation of the Sacred – Tracks of Biology in Early Religions* (Burkert 1998, 85)). O estabelecimento do Uno como o último ponto de origem e de regresso da vida e da morte dos entes, numa autêntica pressuposta teoria cíclica dos movimentos ontológicos dos entes sensíveis, espelha de igual modo o recurso a um esquema de geração, morte e regeneração que, embora como adiante relevaremos seja em parte consubstancial em último reduto ao amplo tema do νόστος da poesia épica arcaica, perfaz os momentos cruciais relevados por Mircea Eliade como essenciais da lógica religiosa e espiritual arcaica (Cf. (Eliade 1990, 204)). Sobre o tema da Religião e centralidade que ocupa ao longo deste trabalho, voltaremos a pronunciar-nos adiante, tanto nesta introdução como, evidentemente, no corpo desta dissertação. Retenha-se para já que também a nível de uma breve e resumida historiografia hermenêutica acerca da temática não pode haver dúvidas de que, apesar do autêntico trauma que pauta a filosofia e, mais especificamente a hermenêutica plotiniana do século XX sobre o assunto, se trata de um tema central e primitivo no *corpus* plotiniano.

nas teias da busca de uma compreensão exaustiva, total e sistemática dos autores que meditaram acerca de Plotino; ao contrário de uma estratificação nociva da investigação filosófica, o presente estudo aproxima-se de Plotino e do seu texto original, e pretende assim questionar radicalmente o filósofo desprotegendo-o, isto é, colocando-lhe questões vivas que habitualmente não se vislumbram no domínio da Filosofia Antiga nacional ou internacional. Problemas como os que se seguem orientam esta nossa pesquisa: que tipo de inferências usa Plotino para tentar demonstrar as suas teses? Qual é o sentido da sua aproximação face à realidade? Que vantagens explicativas oferece o seu modelo metafísico? De que forma este determina a sua ética e principalmente quais são os motivos desta interpenetração? As inferências que Plotino faz de umas premissas para as alegadas conclusões são efectivamente válidas no interior do dispositivo intelectual criado? E que sentido faz este objecto intelectual que é o edifício especulativo de Plotino na actualidade?

A reflexão de que aqui nos ocupamos não busca fazer uma investigação profunda de uma genealogia da Filosofia contemporânea rumo ao Neoplatonismo profundo; mas procura posicionar-se na actualidade filosófica face às teses de Plotino, sem lhe garantir qualquer privilégio. Esta dissertação é o espaço de análise minuciosa de argumentos. Não está preocupada em defender o autor nem em compreendê-lo com uma suposta e dada coerência mental: é um trabalho de regresso renovado ao texto e de procura de padrões informativos que são relevantes para o argumento que esta tese pretende mostrar.

O desafio de entender Plotino passa por assumir que partimos para a aventura do seu texto na originalidade da sua voz, sempre tomando em linha de conta o grave contexto sociopolítico em que foi escrito¹⁰ e o sentido último das aspirações que deixa transparecer – mas significa também não se comprometer com uma imposição de significado desta realidade, dos acontecimentos desta época, atribuindo-lhes um especial significado ou valor. Ao contrário do que a maioria dos especialistas se inclina actualmente a fazer quando atribui um inequívoco obscurantismo intelectual geral à época em que Plotino viveu – associando-lhe sempre uma suposta dramática «derrocada do mundo antigo» e um global empobrecimento da paisagem especulativa desse presente¹¹ –, esta dissertação e o

¹⁰ Esta temática, sobre a qual certamente não nos debruçaremos com o devido rigor – já que não é este com certeza o lugar adequado para o fazer –, tem sido focada amiúde pela literatura histórica e filosófica que se debruça sobre Plotino. John Gregory refere um «critical engagement», tanto entre as tradições filosóficas e religiosas que antecederam e conviveram com o despontar filosófico de Plotino, como ainda com a sua herança circunstancial histórica. Longe de vermos a obra de Plotino desencarnada das condições do mundo exterior que a rodearam, é também importante, no entanto, referirmos que esta nossa tomada de posição não deve ser tradução de um eventual determinismo histórico da filosofia plotiniana: assumindo a identidade própria e a originalidade de Plotino, é importante ver nele uma síntese de interpenetrações circunstanciais históricas e de tradições intelectuais. Para uma caracterização viva do contexto histórico que rodeava o filósofo, basta transcrever uma pequena passagem de John Gregory: «*The third century AD was a period of unprecedented disaster for the Roman world, an age of foreign invasions and military defeat at the frontiers, of regular civil strife, and of economic crisis and widespread social unrest. During the time of Plotinus' residence in Rome, in particular, Gibbon tells us that 'there elapsed twenty years of shame and misfortune'. During that calamitous period, every instant of time was marked, every province of the Roman world was afflicted, by barbarous invaders and tyrants.*»; Cf. (Gregory 1999, 15). Sobre esta época, a obra clássica de referência que é certamente um marco obrigatório de leitura e que evidentemente temos em linha de conta é de Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Dodds 1991).

¹¹ No seguimento da nota anterior e do que é referido no corpo do texto deste estudo, importa frisar que a dificuldade constrangedora da filosofia contemporânea e dos filósofos da actualidade frente a este problema se deve em grande parte à associação completamente gratuita entre uma leitura negativa da época histórica em que Plotino está inserido e depois, evidentemente, ao que de especulativo nessa data foi também produzido. Plotino é regra geral salvo enquanto autor desta autêntica e apaixonada leitura devastadora dos factos históricos e dos produtos intelectuais que dele emergiram: o historiador e especialista desta época Ferdinand Lot, na sua obra *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*, refere Plotino como um «grande homem» do pensamento e da literatura do século III (Lot 2008, 157), mas é

primitivo ponto de vista com que está comprometida à partida não pretende veicular nenhuma interpretação que não seja estritamente sobre os argumentos e o sentido destes face à teoria metafísica e ética contemporânea.

A postura hermenêutica vertical que adoptamos fundamenta-se justamente com a metodologia analítica de que fazemos uso – mas esta posição de que partimos é preciso defendê-la ante posições que reclamem uma necessária recondução das problemáticas abordadas por Plotino em qualquer dos seus tratados à questão da sua cronologia e da sistematicidade filosófica de que são expressão. A opção por um comentário ao VI.7 [38] obriga necessariamente a uma justificação da nossa parte. O trauma cronológico em Plotino, como de resto P. A. Meijer o apelidou¹², não pode à partida ser ignorado. A tomada de uma posição vertical perante um texto de elevada complexidade como aquele que trataremos invoca uma vasta gama de problemas que se implicam mutuamente e que no limite, a nosso ver, num contexto mais amplo, levaram até a exageros especulativos do ponto de vista histórico que nada trouxeram de positivo para o debate da questão em causa.¹³

absolutamente típico o facto de que nesta obra se insiste em caracterizar este período histórico com toda uma terminologia sempre associada à ideia de crise, derrocada, regressão e decadência. Há que fazer a devida ressalva a Margeret R. Miles, em *Plotinus on Body and Beauty*, que é, a nosso ver e até à data, o autor que melhor nos parece redesenhar a época em que Plotino viveu e a profunda relação desta contingência com a sua obra: ao enveredar por uma pesquisa sobre o lugar do corpo em Plotino, é relevante que ao mesmo tempo que Margeret, na senda da maioria dos comentadores, salienta de igual modo o tempo de colapso social, de demissão da religião tradicional e da instabilidade política que afectou o quotidiano plotiniano (Miles, *Plotinus on Body and Beauty* 1999, 33), também se debruça sobre a vivência tipicamente romana do corpo na violência associada aos jogos do coliseu e ao necessário autodomínio dos gladiadores, não só face aos cenários de combate com que habitualmente se deparavam, mas justamente perante uma audiência urbana e sofisticada – que, ao contrário do que regra geral se pensa, buscava essencialmente não a brutalidade crua mas a expressão absoluta do estilo, bem como o completo e perfeito domínio do corpo e espírito dos intervenientes. J. P. Toner, na sua monumental obra *Leisure and Ancient Rome* (Toner 1995), também já tinha reflectido sobre estas questões, sublinhando de igual modo como a Roma em que Plotino viveu estava empenhada no reconhecimento do domínio ascético e desportista do corpo dos gladiadores que traduziam uma arte de bem morrer: nesta perspectiva ganha algum significado – ainda que meramente histórico – a posição central que a meditação sobre o corpo tem no edifício plotiniano, e também aqui as críticas de Plotino ao estatuto da corporalidade no Gnosticismo parecem ganhar um renovado sentido. Margeret inclina-se a pensar que a posição dúbia e de evidente tensão que o corpo e a matéria têm no sistema filosófico de Plotino se deve em grande parte a esta vivência conturbada entre o espectáculo do horror da violência física tão patente no quotidiano romano e o cultivo do estilo e da contemplação da beleza tipicamente associada ao entretenimento impetuoso do coliseu (Miles, *Plotinus on Body and Beauty* 1999, 110). A problemática do corpo/alma ou da matéria/espírito em Plotino padece de um problema em tudo semelhante ao que afecta a leitura e devida interpretação da questão do Misticismo plotiniano: a leitura parcial dos textos de Plotino e a tomada de partida unilateral sobre o texto deforma-o e não oferece o rigor científico desejado. A questão é que justamente em Plotino o corpo e a matéria têm uma posição de tensão por natureza – como Margeret o aponta e nós atrás já referimos; sobre este apontamento, e mais especificamente para uma crítica à permanente negligência do tratamento positivo do corpo em Plotino, vide: (Armstrong, «Gnosis and Greek Philosophy» 1979, 114-115).

¹² Cf. *PGO*, 20-26.

¹³ N.B.: O facto de ser de difícil resolução determinar de maneira precisa o início do Neoplatonismo acompanha paralelamente a questão cronológica e histórica da obra plotiniana e do seu hipotético carácter evolutivo. O próprio termo «neoplatónico» não pertence ao vocabulário antigo: sendo uma noção moderna e que vem substituir termos antigos associados ao mero platonismo ou à Academia, Francesco Romano já tinha atentado sobre este caso e avançou em 1983 com uma obra onde, recapitulando e reforçando teses de E. Zeller e Praechter, defendeu a concretude da obra plotiniana como o marco da origem do Neoplatonismo. Do ponto de vista deste autor, o que caracteriza fundamentalmente esta tradição está fundado numa especulação henológica sofisticada e numa estrutura hierárquica metafísica bem definida, assente no Uno e num horizonte de sentido que redimensiona a noção platónica e aristotélica de contemplação, assimilando-a ao fim último e processual de uma supressiva ascensão unitiva ao fundamento ontológico da realidade, tipicamente colocado fora do domínio habitual dos existentes de primeira ordem. Importa ainda referir que, para este autor, Plotino inscreve-se no âmbito dos pensadores de tendência metafísico-especulativa – como Proclo e Jâmblico –, e não religioso-teúrgico, como de resto se exemplifica na referida obra, remetendo para filósofos

Em 1921, F. Heinemann (Heinemann 1973, 15 et seqq.) colocou de forma extrema a questão de que nos abeiramos: a ideia de que o *corpus* plotiniano não é uma estrutura monolítica, e de que em rigor só é possível ter dele uma visão absolutamente evolucionista, desmancha a esmagadora maioria da mitologia hermenêutica contemporânea plotiniana; Krämer¹⁴, Bréhier¹⁵, Theiler¹⁶, Armstrong¹⁷,

como Eusébio, Juliano ou Crisânio (Romano 1983). Como procuraremos mostrar ao longo desta dissertação, a desinserção de Plotino do horizonte religioso está, do nosso ponto de vista, obviamente não só historicamente errada como também do ponto de vista teórico e conceptual talvez equivocada. Ao contrário do que Enrique Borrego assevera num interessante artigo que colige em grande parte as opiniões que tendem a realçar nuclearmente o carácter místico da obra plotiniana como determinante para a sua especulação (Borrego 1994, 20), e para além de afirmações gerais como a de Émile Bréhier quando refere que Plotino é um autor que pretende resolver o conflito entre uma representação religiosa do universo, ou seja, uma representação na qual o destino de cada um tem sentido, e uma representação racionalista da realidade que parece retirar toda a significação da fortuna individual das almas (Bréhier, *La philosophie de Plotin* 1961, 58), cremos que este estudo, paralelamente ao que por exemplo J. Moreau defendeu no seu *Plotin ou la gloire de la philosophie antique* (Moreau 1970), ao garantir que jamais poderá ser pensável em Plotino qualquer especulação racional que não seja devidamente acompanhada por uma espiritualidade fundadora, mostrará como é a própria estrutura metafísica de Plotino que está comprometida com noções apenas compreensíveis e aceitáveis do ponto de vista de uma profunda consciência religiosa. Neste âmbito vale ainda a pena referir que J. Dominic O'Meara, na sua obra, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin* (J. D. O'Meara 1975) demonstra como as consequências do pensamento plotiniano traduzem um rompimento fundamental com a metafísica eleática, platónica e de certa forma também aristotélica, a partir do momento em que se privilegia a predicação negativa de um fundamento da realidade, instalando-o posteriormente fora de qualquer domínio de quantificação ontológica e, consequentemente, epistemológica. As questões relativas a esta averiguação da origem do Neoplatonismo levaram, como referimos no corpo deste estudo, a posições excêntricas e de difícil aceitação no ambiente académico actual: Philip Merlan, na sua obra *From Platonism to Neoplatonism* (Merlan 1953), retira a Plotino o tradicionalmente consagrado estatuto de fundador do Neoplatonismo, para colocar nessa posição pelo menos um certo tipo de Aristóteles *neoplatonicus* – alegadamente, graças a passagens patentes na sua *Metafísica* entre 1051b e 1052a. Os argumentos que levam a este debate são, do nosso ponto de vista, menos certos – mas é durante o corpo deste estudo que um escrutínio rigoroso sobre o conceito de Uno e a noção de unidade em Aristóteles se tornarão obrigatórios, uma vez que estas ideias, em Plotino, revolvem em torno de distorções essenciais e do intenso diálogo do nosso autor com o irredutível platonismo do estagirita e, como veremos, juntamente com a tradição pré-socrática. A ideia de que o Neoplatonismo segue uma linha «contínua» nascida da Antiga Academia tem sido debatida e, do nosso ponto de vista, é um problema, à semelhança da questão cronológica de Plotino, sem solução à vista. Adiante esclareceremos melhor a nossa própria posição sobre o problema, o ponto de vista de que parte o presente trabalho e o seu respectivo horizonte de sentido neste estudo.

¹⁴ Cf. (Krämer 1964, 295).

¹⁵ Cf. (Bréhier, Plotin – Ennéades de Plotin 1857-1861, I, 18-20).

¹⁶ Cf. (Theiler 1930, 62-63).

¹⁷ A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* 1940, 23-25). A posição de Armstrong é no entanto bastante híbrida; a ideia da unidade filosófica abrangente de Plotino aparece mitigada em Armstrong quando este parece seguir, pelo menos em parte, a proposta de Heinemann, ao sugerir que é possível postular em Plotino um período inicial durante o qual o filósofo ainda não teria chegado à concepção de um princípio supremo que representasse a unidade e a absolutidade ontológica fundamental da realidade. Relativamente à introdução desta SE de um Uno-Absoluto no seio da filosofia plotiniana, Armstrong recondu-la à questão de um legado neopitagórico (*Ibid.*, 25). Esta questão por si só chegaria para um trabalho extenso e devidamente aprofundado, mas cremos que não constitui um objecto de estudo viável nesta dissertação. É importante sublinhar que a genealogia da noção do Uno, enquanto absoluto ontológico, é profundamente debatida no seio da interpretação moderna sobre a emergência do Neoplatonismo: comprometida com a nebulosa do Médio-platonismo e do Neopitagorismo, o avançar de figuras mais ou menos obscuras como Moderato, Espeusipo, Eudoro, Amónio de Sacas e Xenócrates parecem estar entretecidas numa tecitura complexa de destrinçar até à origem pré-plotiniana do ápice ontológico de Plotino. A questão, a nosso ver, está demasiada atestada de problemas para que se possa chegar a uma conclusão vinculadora e a uma base elevada de acordo mútuo: descaracterizado como estava o ensino de Platão no ambiente filosófico da sua época, os fervilhantes platonismos floresciam com sistemas que interpretavam o *Parménides* e o *Timeu* na direcção de construções especulativas com dois, três ou quatro níveis ontológicos da realidade. A solução para a questão da fonte original da noção do Uno só pode ser, a nosso ver, negativa e de um carácter completamente diferente do que até hoje se tem teorizado: a avançar-se na questão de uma história do Uno, estando na obra de P. A. Meijer, *PGO*, o exemplo mais sistemático de um programa desta natureza, cremos que não

Atkinson¹⁸, Bussanich¹⁹, Hager²⁰, Szlezák²¹, Becker²² e até Schwyzer²³ inclinam-se para uma apreciação unitária da obra de Plotino. Para cada um destes intérpretes, por detrás de cada tratado

há razão nenhuma para parar no médio-platonismo ou na constelação de autores comumente designados por neopitagóricos. Giannis Stamatellos demonstrou em 2007 numa obra capital, *Plotinus and the Presocratics – A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads* (Stamatellos 2007), que a problemática do Uno deve ser com rigor reconduzida à tradição pré-socrática, nomeadamente a Parménides e a Anaximandro. A própria crítica de Plotino à novidade (*καινοτομία*) e o seu asseverar de uma continuação (*συνέχεια*) das suas doutrinas na originalidade da filosofia grega arcaica e clássica traduz aliás muito bem esta preocupação do filósofo no seu uso e abuso de material doxográfico ao longo da sua obra. Este caminho levar-nos-ia longe de mais para o lugar na obra que esta introdução ocupa; fica no entanto a anotação de que a origem da teoria do Uno em Plotino, na tradição pré-socrática, além de atestável do ponto de vista crítico, é também confirmada directamente pelo próprio autor em V.1.[10] 8.22-23; V.1.[10] 9.27-32; VI.6.[34] 18.42.43 e V.5.[32] 6.26-30. Plotino emerge como um crítico atento do monismo ontológico de Parménides (V.1.[10] 8.22-23), reconduzindo o Uno parmenídeo à unidade do ser; em V.1.[10] 9.1-7, Anáxagoras, Heraclito e Empédocles são também autores directamente tratados. O ponto que pretendemos ressaltar é que, excepto o inegável interesse que uma questão desta envergadura traz, este estudo, apesar de se ocupar também do tema do Uno, do Intelecto e da Alma, em suma, da Metafísica e posteriormente do fenómeno da Ética em Plotino, encara os problemas de um ponto de vista diferente. Como temos vindo a enunciar, ao contrário de enveredarmos por uma investigação filogenética exaustiva da história do objecto de estudo de que esta dissertação se ocupa, este trabalho procura construir-se no questionamento genético das questões que emergem no nosso autor – e, evidentemente, nos autores que o precedem e que se lhe seguem. O ponto de vista de que partimos não é, portanto, diacrónico mas determinadamente sincrónico: não pretendendo captar filogenias, nem genealogias metafísicas ou éticas, lança-se para a construção de uma teoria genética dos problemas que em Plotino surgem, pretendendo assim oferecer uma solução ao sentido das questões, ao seu motivo, razão e causa. Este trabalho não desmerece no entanto a complementaridade da historicidade: utilizando-a, serve-se dela para melhor colocar as questões que procura resolver, mas não persiste apenas na busca de uma coerência histórica dos problemas e das suas raízes. Fica também claro, desde a introdução deste trabalho, que, no domínio de uma história do Uno e da hierarquia metafísica mais ou menos sistemática que Plotino estabelece ao longo da sua obra – quer tenhamos uma perspectiva evolucionista dela, ou unitarista –, está ainda por fazer um estudo exaustivo e absolutamente sistemático desta questão. O trabalho de P. A. Meijer é definitivamente o mais sólido, mas, como de resto vimos, falta-lhe um estudo aprofundado sobre a real influência da obra platónica e aristotélica sobre este assunto em Plotino, e também, como de resto ressaltamos imediatamente atrás, carece de uma investigação sobre o peso da influência pré-socrática que existe neste domínio no *corpus* plotiniano. O problema do Neopitagorismo e da sua influência no tecido metafísico de Plotino não pode ser de igual modo desprezado; a dificuldade da sua consideração está também eivada da mesma dificuldade que atravessa o estudo do gnosticismo plotiniano. A heterogeneidade do Neopitagorismo deve-se sem dúvida às suas raízes movediças originais e esta característica reproduz-se amplamente ao longo da história. A questão neopitagórica e do seu papel na constituição profunda do Neoplatonismo já foi amplamente tratada e devidamente reconduzida ao problema da Academia antiga. A convergência temática entre o Neopitagorismo e o Neoplatonismo está devidamente atestada, e em última análise tem as suas raízes na já muito glosada doutrina não escrita de Platão. Seja qual for a posição do especialista em Platão sobre esta questão, é do nosso ponto de vista inegável a influência que todo este campo problemático teve na história do Neoplatonismo, desde logo com a figura de Numénio. Para o propósito que aqui nos serve, fica a breve anotação de que estas questões são do nosso ponto de vista exteriores ao que nos move. Tal como em relação ao trauma cronológico que afecta a maior parte dos comentadores de Plotino, o problema das raízes movediças do Neoplatonismo e do ambiente da sua matriz são questões diferentes daquela que aqui levantamos. A nossa aproximação, aqui meramente lateral, do assunto visa servir, no entanto, apenas para justificar uma demissão de elementos pouco relevantes para o âmbito desta dissertação: o principal móbil da presente tese é o de pretender afirmar-se enquanto investigação profunda da metafísica plotiniana tal qual esta está dada nos textos de Plotino – e o importante é sublinhar que não se procura questionar diacronicamente a origem histórica das suas teses, nem se procuram apurar linhas de continuidade ou eventuais cisões especulativas entre identidades filosóficas que são regra geral artificialmente construídas no seio dos meios académicos e, por isso mesmo, só aí também são amplamente debatidas e discutidas. Estas questões, e no fundo o problema da eventual continuidade filosófica diacrónica da obra de Plotino e a dificuldade de reconhecer a história de intercâmbios especulativos entre o Platonismo, o Pitagorismo, o Neopitagorismo, o Gnosticismo e o Neoplatonismo, pertencem a uma linha de investigação que se situa plenamente numa discussão de carácter eminentemente histórico e depois, evidente e criticamente, historiográfico.

¹⁸ Cf. (Atkinson 1963, X).

¹⁹ Cf. (Bussanich, *The One and its relation to intellect in Plotinus* 1988, 6). A partir daqui *RE*.

²⁰ Cf. (Hager 1970, 298 et seqq.).

está, de uma ou de outra forma, com maior ou menor rigor terminológico, a totalidade completa e efectivada da obra plotiniana – e para isto concorre até o argumento da idade avançada com que Plotino começou a escrever. Atkinson, a título de exemplo, resume bem, numa só passagem, tudo o que pretendemos referir: *«It is not too misleading to say that each treatise takes for granted the whole of his philosophy.»*²⁴ No problema que aqui se coloca, introduzem-se duas questões: uma que tem que ver com a metodologia que adoptamos neste trabalho – a que atrás temos vindo a anunciar como «vertical» e «sintética» – e outra que é exclusivamente histórico-filosófica. Poder-se-á falar numa evolução filosófica no pensamento de Plotino? Ou, ao invés, tudo aponta para que a doutrina de Plotino esteja desde o seu princípio pressuposta até ao final da carreira do filósofo? Os conceitos avançados nos primeiros tratados são exactamente os mesmos que os que são usados nos últimos tratados escritos por Plotino? Ou, ao invés, haverá inclusive noções que estão manifestamente presentes nas fases posteriores do desenvolvimento filosófico de Plotino e que estão ausentes dos primeiros?

A solução que queremos sublinhar colhe principalmente do que desenvolveu P. A. Meijer no seu monumental comentário ao tratado VI.9 [9] de Plotino (Meijer, *Plotinus on the Good or the One* (Enneads VI.9 [9]) – *An Analytical Commentary* 1992) e em certa medida do que foi também amiúde avançado e argumentado de forma assistemática por E. R. Dodds (Dodds 1991), quando tentava resolver o problema do antignosticismo plotiniano sem ter tido, paradoxalmente, e do nosso ponto de vista, grande sucesso (O'Brien 1993); sem dúvida que embora por motivos diferentes, cremos, tal como estes autores, haver elementos suficientes para necessariamente escolher a opção de que há uma real e inegável evolução filosófica no pensamento plotiniano e de que, por conseguinte, só artificialmente se pode apontar uma sistematicidade monolítica estática ao edifício filosófico de Plotino. A questão é tremendamente complexa e não cabe nesta tese o lugar para a discutir no espectro de problemáticas que certamente levanta e que são relevantes do ponto de vista histórico-filosófico. A emergência e a persistência de um conceito de supremo Belo, nos primeiros tratados, traduz e representa reais recuos e avanços numa primeva *henologia*²⁵ que não se pode deixar

²¹ Cf. (Szlezák 1979, 164, n. 539).

²² Cf. (Becker 1940, 31).

²³ Cf. (Schwyzer 1894-1980, vol. 21, 1951, 548).

²⁴ Cf. (Atkinson 1963, X). A propósito desta citação, vale a pena referir o que P. A. Meijer apontou sobre ela: *«This phrase of Atkinson may be seen as the upshot of modern Plotinus research.»*; Cf. *PGO*, 20, n. 73. Dado este panorama, destacam-se no entanto A. P. Meijer e O'Meara com a sua sugestão de um dinamismo contra uma avaliação monolítica da obra plotiniana; leia-se: *«[...] la notion d'un système préétabli et inchangé s'avère défectueuse, et nous la remplacerions plutôt par une interprétation plus dynamique et plus nuancée de la pensée plotinienne.»* (D. O'Meara 1975, 125-128).

²⁵ A *henologia* a que nos referimos assenta claramente na ideia de que a metafísica plotiniana tem uma história conceptual evolutiva, independentemente de esta poder ou não ser histórica e filosoficamente atestada; contudo a questão aqui levantada remete também para o problema metafísico a que em último reduto se reconduz: se por um lado é inegável que a história do conceito do Uno remete radicalmente para a solução platónica da ideia do Bem enquanto conjunto orgânico das formas supra-sensíveis, importa frisar que, na madrugada da metafísica plotiniana, a associação não dogmática da SE com o Belo e o Bem tem reflexos profundos em todo o seu edifício especulativo. Em I.6.[1] 9.37 *et seqq.*, Plotino estabelece o Belo como o pórtico do Bem, (*προβεβλημένον τὸ καλὸν πρό αὐτῆς ἔχουσιν*), ora deixando ao leitor a decisão de associar as formas à beleza inteligível, sendo por sua vez o Bem a origem última desta, ora colocando até o Bem e o Belo no mesmo patamar metafísico. Em V.5.[32] 12.37 *et seqq.* a Beleza é terminantemente referida como mais jovem, não relativamente ao tempo, mas em relação à verdade. A questão já tinha sido visada em V.8.[31] 8.5, onde Plotino, contradizendo I.6.[1] 9.37, refere à maneira platónica que o que é anterior ao Belo não deseja a Beleza. É no tratado n.º 38 que o assunto toma uma forma mais definitiva e é em VI.7.[38] 32.25 *et seqq.*, bem como em VI.7.[38] 32.28 ou VI.7.[38] 33.19, que Plotino se inclina definitivamente para uma justaposição concludente da Beleza e do Bem: ao referir que de alguma forma a origem do Belo tem de ser de igual modo bela, Plotino acaba de forma característica por predicar uma «beleza acima da beleza» (*κάλλος ὑπὲρ κάλλος*) à natureza do Bem. A flutuação que

explicar por uma mera flutuação de sentido, observando a globalidade dos textos deste autor. É certo que, a nosso ver, Plotino compatibiliza, de forma sincrónica ao longo da sua história como escritor, as suas primeiras investidas filosóficas com as suas derradeiras posições especulativas. A real dificuldade de compreender a evolução deste autor está no simples facto de que é ele mesmo quem opera as mais sublimes modificações do próprio sentido do seu pensamento, nunca ele próprio fazendo menção a qualquer tipo de evolução cronológica filosófica. O conceito de Uno, tal qual aparece definido nos tratados da maturidade de Plotino, está de facto ausente na hierarquia metafísica²⁶ estabelecida nos primeiros textos. Aí a tripartição ontológica institui-se apenas e tão-somente entre o Inteligível das formas, a Alma e o Mundo.²⁷ A ideia de unidade ocupa justamente apenas estas noções, claramente ainda comprometidas com o nível do ser.²⁸ De igual modo, a

aqui se verifica não é acidental e concorre de sobremaneira para uma leitura evolucionista da obra de Plotino – no decorrer desta reflexão, atentaremos com maior pormenor sobre o sentido cognitivo de em plena dimensão metafísica se postular uma SE e se seguir previsivelmente a este movimento uma predicação de um agregado de hiper-atributos determinado. Ainda sobre esta questão da henologia plotiniana, é importante referir que, ao contrário do que alguns especialistas afirmam amiúde, em Plotino não há um programa de uma teologia negativa: a negação não tem nenhum papel na posição positiva ontológica da SE. Não há no texto de Plotino nenhuma passagem que remeta para aquilo que a maioria dos autores afirma como característico nas teologias negativas – a negação da negação; vide Armstrong: «*We must not be content to say that God is not anything. We must not only say, but experience and be aware, that he is not not anything.*» (o itálico é nosso) (Armstrong, *Negative Theology* 1977, 180). A questão é que justamente em Plotino nunca ocorre esta dupla negação enquanto via para uma positividade. Outro ponto, e que resulta certamente de uma certa tendência de matizar o Neoplatonismo com um Cristianismo ainda que subtil, está por exemplo na atribuição não só da articulação da negação do negativo a Plotino, mas na atribuição de um elemento emocional ao próprio alegado processo de negação; Bussanich descreve a teologia negativa plotiniana como «*agonizing*» (Bussanich, *The One and its relation to intellect in Plotinus* 1988, 195) – coisa que é incompreensível no panorama plotiniano. A ἀφαιρέσις, a remoção dos atributos aos conceitos é definitivamente uma actividade pessoal – mas nunca emerge caracterizada em contexto plotiniano como uma experiência dolorosa. Bussanich refere também a prática plotiniana de uma teologia negativa que é «*both intellectual and existencial*»; concordamos com P. Hadot quando refere que esta questão não é meramente intelectual (Hadot, *La philosophie comme manière de vivre* 2002), mas apelidá-la de «existencial» é reclamar um legado histórico-filosófico que se encontra, a nosso ver, totalmente alheio da filosofia plotiniana.

²⁶ A questão da hierarquia metafísica assenta no que atrás já referimos, a propósito do problema das hipóstases. O significado de «hierarquia» está directamente relacionado com a lógica de dependência ontológica que os essenciais princípios têm entre si: os mais «baixos», ou mais exactamente, os posteriores dependem para a sua existência e têm o seu conteúdo através de princípios mais altos ou anteriores. Também o termo «hierarquia» só é devidamente utilizado no Neoplatonismo posterior a Plotino; o nosso autor usa amiúde o termo «sequência», «série», εἰρμός – a título de exemplo, em III.1.[3] 2.31; III.2.[47] 5.14. Voltaremos a este assunto praticamente nas últimas linhas desta introdução.

²⁷ O debate sobre esta questão dos três níveis em Plotino tem sido intenso e conta com dois mentores fundamentais: Schwyzer e A. P. Meijer – o problema, a nosso ver, resolve-se nitidamente recorrendo somente ao texto em causa, IV.7.[2] 13.15, como de resto Meijer anota em *PGO*, 28-29. Mais uma vez trata-se nitidamente de uma questão que diz respeito ao problema da evolução do pensamento plotiniano: a solução apontada por Meijer acomoda a flutuação conceptual, mostrando um real processo de desenvolvimento da especulação de Plotino. A referência em IV.7.[2] 13.12.7 à ascensão da alma imortal ao primeiro princípio significa a elevação ao Intellecto. Conforme já mencionámos no corpo desta introdução, todo este problema passa nitidamente por uma questão de legado histórico.

²⁸ Ainda no seguimento dos primeiros tratados, em IV.2 *ad finem* é bem evidente, cremos, que no conceito de unidade (ἕν) não está ainda presente uma noção de SE tal qual é desenvolvida nos tratados tardios. Este texto demonstra bem que Armstrong errou, em *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Armstrong 1940), ao afirmar não ser possível reconhecer aspectos evidentes de uma teologia negativa nos primeiros tratados: em IV.2.[4] 1.16-17;24, Plotino acaba justamente por negar alguns predicados ao Uno, mas ainda assim inclui-o claramente na dimensão da οὐσία. Sobre a predicação da existência à SE é importante ter em linha de conta o interessante artigo de Kahn (Kahn 1982, 323). Com os problemas que atrás aduzimos, em Plotino εἶναι aparece utilizado para os três níveis – às vezes até mesmo nos próprios contextos da SE, embora possa emergir com um uso metafórico através da introdução de οἶον (como em VI.8.[39] 16,20 com τὸ οἶον εἶναι αὐτῷ). O estatuto de «ser» não é negado à ὕλη – vide II.5.[25] 5.35 – e nem sequer a seres sem vida – vide VI.7.[38] 23.24.

emergência do conceito do Uno como uma super-entidade (SE)²⁹, sobre a qual nada se pode predicar com valor de verdade, encontra-se suprida pela ideia de uma unidade teleológica do Bem de uma natureza divina (*τὸ θεῖον*) que no inteligível contém todas as coisas³⁰ e na qual está a causa efectiva da existência de toda a entidade e também o seu fim, de uma forma de tal modo aristotélica que, por exemplo, em tratados cronologicamente mais recentes, como em V.4.[7] 2.10, III.9.[13] 1.16, V.6.[24] 2.8.9, a figura deste *Πρῶτον* aparece estranhamente caracterizada de forma positiva (contra, por exemplo, VI.9.[9] 6) como um *Νοητόν*. O Uno é ali, ainda, uma entidade inteligível, passível de ser pensada porque está inserida na mesma dinâmica de outros princípios³¹ como o *νοῦς* e a *ψυχή*. O

²⁹ A terminologia por nós adoptada nesta dissertação relativamente ao muito glosado *τὸ ἓν* não é inocente. No corpo do presente trabalho, a questão que envolve esta nomenclatura será devidamente esclarecida – fica no entanto a anotação de que ela foi inicialmente recolhida de P. A. Meijer em *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)*, onde pretende apenas traduzir o seu carácter ontologicamente privilegiado relativamente aos demais entes sensíveis ou inteligíveis. Este estudo procurará esclarecer justamente o fundamento do carácter deste privilégio e a superioridade ontológica que se postula como garante da existência de toda a teia dos entes. Enquanto na obra de Meijer o termo «super-entidade» emerge como evidente e não questionado, dada a absolutidade investida no ente fundamental da metafísica plotiniana, nesta nossa investigação não trataremos de contrariar esta posição, já que, aliás, a reconhecemos como correcta – mas procuraremos questionar as razões últimas para esta decisão metafísica de Plotino. Ainda durante a introdução do corpo desta reflexão voltaremos a esclarecer esta questão. Cf. (Meijer, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9)* – *An Analytical Commentary* 1992) – a partir daqui *PGO*.

³⁰ Em V.9.[5] 2.24 *et seqq.*, de acordo com Schwyzer (*RE*, 559), estaríamos perante a primeira introdução explícita do conceito de SE nas Enéadas de Plotino; contudo, como de resto A. P. Meijer o esclareceu novamente (*PGO*, 30-31.), um escrutínio cuidadoso sobre o texto grego deixa ver que não é definitivamente este o caso. A ideia de que o Bem permanece junto ao Uno (*ἐκείνου πάντη μένοντος ἐν ἐνί*), ou «no Uno», não é um conceito compatível com o que Plotino tende a estabelecer nos tratados tardios. Logo no capítulo 14, em V.9.[5] 14, do mesmo tratado, Plotino parece avançar novamente com uma introdução da noção de *τὸ ἓν* – mas também aqui a questão é amplamente discutível, uma vez que o texto em questão parece apenas remeter para a ideia de origem, de natureza abrangendo todas as coisas no inteligível. Logo na abertura do referido capítulo, o uso da expressão *περιλαβοῦσαν ἐν τῷ νοητῷ φύσιν* parece denunciar desde já uma constelação de significados que ainda não é o da última expressão de Plotino: a conjunção anormal da referência de uma *φύσις* ao Uno e a ideia de uma inclusão positiva e transitiva do que existe no cosmos no interior deste princípio furta-se à ideia de que, em tratados tardios, ao Uno é negada qualquer predicação, incluindo, evidentemente, a da extensão. *Φύσις* é um termo amplamente usado por Plotino para referir a essência de qualquer entidade (de *ὑλη*, *σῶμα*, *ὄν*, *ὄντα*, *οὐσία*, *νοῦς*, *νοητόν*, *αἶων*, etc.), mas aparece também amiúde associado em tratados tardios ao conceito de SE; *vide*: V.5.[32] 13.20; II.9.[33] 1.1, etc., servindo sempre contudo nestes locais para lhe serem negados predicados. É bem visível como V.9.[5] 14 entra em contradição frontal com V.5.[32] 13 – o que mais uma vez nos parece concorrer para a necessidade de uma perspectiva evolucionista e orgânica da obra plotiniana.

³¹ Seguimos a lição de Lloyd P. Gerson, na sua monumental obra, *Plotinus*; a reiterada associação contemporânea daquilo que Plotino designou tecnicamente apenas por «princípios» (*ἀρχαί*) com o termo «hipóstase» (*ὑπόστασις*), reservado para as entidades inteligíveis – o Uno, o Intelecto e a Alma – do seu edifício, é absolutamente falsa: Plotino reiteradamente emprega o termo *ὑπόστασις* para designar simplesmente entidades extramentais ou simplesmente existentes. A título de exemplo, *vide* o termo aplicado à sabedoria em I.4.[46] 9.19; à matéria, I.8.[51] 15.2; ao amor, III.5.[50] 3.1; aos números, VI.6.[34] 5.17; às relações, VI.1.[42] 7.26-27; ao tempo, III.7.[45] 13.49; ao movimento, VI.6.[34] 16.41; relativamente ao termo aplicado a entidades extramentais, o contraste com *ἐπινοία* em VI.2.[43] 13.27-8 é evidente. Sobre as referências de Plotino ao Uno, Intelecto e Alma como *ἀρχαί* *vide*: II.9.[33] 1.12-16; V.1.[10] 9.23-24; V.2.[11] 1.1; V.3.[49] 15.27; V.3.[49] 16.7, 13, 38; V.4.[7] 1.12; V.8.[31] 7.44; VI.8.[39] 9.5; VI.8.[39] 19.16; VI.9.[9] 5.24; VI.9.[9] 6.35, etc. O uso plotiniano do termo *ὑπόστασις* está determinantemente associado ao debate sobre a categoria ontológica a que pertence ou não determinado existente (se é material ou imaterial, dependente ou independente, gerado ou não gerado, particular ou universal), dado o contexto de teorias concorrentes com que Plotino estava claramente em disputa. Albert Wolter, no seu *Plotinus "On Eros": a detailed exegetical study of Enneads III, 5* (Wolter 1972, 11), defende de igual modo que o termo «hipóstase» nunca aparece nas *Enéadas* com o significado técnico que Porfírio lhe vai atribuir. A questão é exclusivamente debatida em (Dörrie 1955). Este problema daria por si só para um estudo dedicado; a emergência do termo, principalmente na obra tardia de Plotino, como por exemplo em II.9.[33] 1.42, remete para uma noção metafísica mais estruturada, comprometida com a ideia de «nível». Foi este o sentido que aliás a tradição apurou e cristalizou através de Porfírio: o debate em causa no famoso *ΙΠΟΣ ΤΟΥΣ ΓΝΟΣΤΙΚΟΥΣ* gravita

que nos importa sublinhar no estreito âmbito da presente dissertação é o simples facto de que no trabalho aqui desenvolvido reflectimos sobre o texto de Plotino com a consciência plena destas mutações vivas que se podem atestar e interpretar no seu texto.

A presente dissertação não pretende também ser um trabalho de Metafísica ou de Ética; é importante sublinhar o facto de que, se por um lado este não é um trabalho de ambições históricas, não é de igual modo um trabalho de especulação metafísica ou ética em sentido forte. A discussão e o debate distanciados sobre a coerência metafísica e ética de um autor como Plotino – e justamente na perspectiva que dele introduzimos – não se faz a partir do seu interior. O estudo que aqui avançamos não corresponde a uma investigação da metafísica e da ética *a partir do seu interior*; ao invés, a interpretação de Plotino assim avançada, formulada agora com precisão, é feita de uma posição exterior ao ponto de vista genérico da história da filosofia. Questionar geneticamente a construção de um dispositivo intelectual como o de Plotino é interrogar os seus fundamentos, é perguntar pelo porquê das suas teses e pelo seu sentido, não no interior próprio da estrutura onde nasceram, mas na actualidade filosófica dos nossos dias.

Não se identificando como uma investigação de Metafísica ou de Ética, como referimos, esta investigação reconhece-se e pretende justificar-se plenamente na área dos fundamentos da Ontologia e da Ética: é, temos consciência, um trabalho invulgar na área da Filosofia Antiga. A opção por um estudo exegético de um texto específico sob a luz de uma abordagem Metametafísica³², de uma investigação de Filosofia da Filosofia³³ e de Metaética³⁴ no âmbito do programa especulativo

aliás em torno das objecções de Plotino face aos teóricos seus contemporâneos de distinguirem mais níveis no Intelecto, nele instalando dualidades desnecessárias.

³² A abordagem que reclamamos reconhece-se no objectivo programático do projecto de uma recente obra vinda a lume em 2009 na sequência de dois importantes encontros de especialistas (Chalmers, Manley e Wasserman 2009); o programa de uma Metametafísica enquadra-se no questionamento do que subjaz às concepções das estruturas metafísicas que acomodam o domínio de qualquer quantificação. Nesta perspectiva, a tese de que somos autores enquadra-se perfeitamente, cremos, no âmbito deste programa e assim procura demonstrar que em Plotino é possível colocar à luz do pensamento crítico não só a estrutura radical e as principais articulações da sua metafísica, mas, mais importante que isto, é de igual modo viável descobrir os fundamentos cognitivos que levaram à construção da super-estrutura metafísica plotiniana e, por isso, depois questionar a racionalidade das escolhas de que este edifício especulativo é, por sua vez, expressão. Dada a posição que anunciamos no início desta investigação, importa também atentar sobre o repto final que este estudo lança: se é verdade que em Plotino observamos sem sombra de dúvida uma figura da especulação humana, extinta por uma lógica da selecção cultural própria que dita a sobrevivência ou não de todas as construções intelectuais (Dawkins 2006) (Blackmore 2000), a verdade é que, dada a pesquisa que levamos aqui a cabo, traremos à superfície do pensamento as razões da sua extinção e, eventualmente, os seus possíveis directos ou indirectos descendentes. Toda esta perspectiva baseia-se fundamentalmente numa constelação de conceitos recentemente elaborados e dos quais somos reconhecidamente devedores; importa principalmente atentar sobre a obra programática que acima referimos, bem como sobre a bibliografia que se tem ocupado da recondução da cultura humana ao fenómeno biológico e às pressões que sobre ele a realidade exerce (Brodie 2009) (Lynch 1998) (Aunger 2002) (Distin 2004) (Aunger, *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science* 2001) (Shennan 2003) (Boyd e Richerson 2005) (Wilson 2003).

³³ A questão de uma filosofia da Filosofia reconduz-se ao mesmo género de aproximação que avançamos imediatamente atrás. A questão, como veremos, é colocar aqui instrumentos filosóficos na pesquisa dos fundamentos da filosofia plotiniana. Este projecto inspira-se e revê-se na recente obra de Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy* (Williamson 2008).

³⁴ O projecto de todo um programa de investigação no campo da Metaética emerge na actualidade justamente com o intuito de procurar e questionar a origem da especulação ética universal no fenómeno animal. Actualmente a face deste projecto é a publicação regular da *Oxford Studies in Metaethics* (Shafer-Landau 2006), mas a bibliografia em torno deste campo problemático, desde o já muito glosado programa descritivista do *Principia Ethica* (Moore 2004), torna-se cada vez mais vasta; (Fieser 1999) (Gibbard 2008) (Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics* 2009) (Minase 2000) (Attfield 1995)

plotiniano global é claramente um desafio – mas cremos todavia que lançará uma perspectiva diferente sobre a coerência, o horizonte e o sentido do programa filosófico de Plotino.

O mais essencial, no entanto, cremos, não passa por uma discussão dos argumentos entre os cronologistas plotinianos e os unitivistas, entre os evolucionistas e os que defendem uma perspectiva unitária da teoria metafísica de Plotino e do seu pensamento filosófico globalmente considerado; o mais relevante nos termos desta investigação passa antes justamente por um questionar deste rumo, da orientação das escolhas de Plotino desde a sua origem e, evidentemente, visto nos debruçarmos sobre a lógica de um tratado já da maturidade de Plotino como é aquele de que se ocupa este estudo, interessa-nos mais o questionar do fundamento das suas mais definitivas e apuradas decisões. A opção por um caminho construído com metodologias e pressupostos da investigação mais recente da área dos fundamentos da cognição aplicada ao estudo da Filosofia da Religião não é inocente.

3. O PROBLEMA

A querela entre o Misticismo e a Filosofia, ou o elemento racional em Plotino, é por nós, neste programa de trabalho, dispensada e afastada como secundária no modo próprio de aproximação que adoptamos. A presente abordagem prende-se fundamentalmente com um programa reflexivo que avalia Plotino afastando-se dele, numa posição teórica comprometida apenas com um naturalismo cultural evolucionista de que somos expressão³⁵ e onde teoricamente nos reconhecemos. Vendo a

(Smith 1995) (Shafer-Landau e Cuneo, *Foundations of Ethics: An Anthology* 2007). A posição geral da presente dissertação instala-se no fundo estabelecido numa obra que reconhecemos como fundamental, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Mackie 1991).

³⁵ Este naturalismo enquadra-se fundamentalmente no que Daniel Dennett defendeu na década de 90, na sua já muito glosada obra, *Consciousness Explained*. Mais adiante perceber-se-á com rigor o valor desta anotação, mas é conveniente à partida sublinhar bem que o ponto de partida deste estudo não passa por nenhum tipo de dualismo. Vale a pena citar a obra de Dennett: '[...] *there is only one sort of stuff, namely matter – the physical stuff of physics, chemistry, and physiology – and the mind is somehow nothing but a physical phenomenon. In short, the mind is the brain.*' (Dennett 1991) A história do pensamento em torno do fenómeno da religião é complexa e não é aqui certamente o lugar indicado para nos debruçarmos sobre as problemáticas que levanta; instalados em pleno domínio das teorias naturalistas gerais da religião, à semelhança, aliás, da curiosa doutrina de Xenófanes e bastante mais tarde, dos três arautos modernos desta tendência que retomamos – Feuerbach, Marx e Freud –, importa sublinhar que, tal como Peter van Inwagen já o referiu, quase nenhuma explicação naturalista de qualquer fenómeno está em contradição necessária com qualquer tipo de teoria *sobrenaturalista* mais alargada e compreensiva. Este problema é capital para a presente tese; para o perceber, é necessário compreender que, apesar deste facto, pretendemos com este estudo desafiar a racionalidade das decisões metafísicas e éticas de Plotino, no sentido de nelas vermos, não um mero fundo e tendência para um certo tipo de irracionalidade, regra geral associada a conceitos nebulosos de cariz mais dados à ciência da psicologia – aspecto, aliás, que a hermenêutica plotiniana já disso amiúde se encarregou –, mas de ver em Plotino um fundamento geral religioso muitas vezes em tensão ou até com incoerências várias (mas com uma retórica extremamente bem sucedida), perante os actuais modelos da racionalidade filosófica de todo o seu edifício ontológico. Em suma, o que pretendemos mostrar, no mesmo caminho, que aliás alguns especialistas contemporâneos estão presentemente a seguir, é que é possível reconhecer na obra de Plotino, e nomeadamente nas principais figuras da sua metafísica, configurações, figuras e formas passíveis de serem explicadas pela actual ciência cognitiva da religião. Voltaremos, em devida hora, a esta questão. *Vide*: Peter van Inwagen, «Explaining Belief in the Supernatural», e Paul Bloom, «Religious Belief as an Evolutionary Accident», in (Schloss e Murray, *The Believing Primate – Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origins of Religion* 2009, 128-138; 118-127). Sobre a nossa posição naturalista e o facto de encarmos Plotino como um produtor de cultura, importa atentar sobre a nota n.º 32. Partimos essencialmente da posição generalista que se vislumbra em *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* (Richerson 2006) e em *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life* (Jablonka e Lamb 2006)

especulação plotiniana como um imenso dispositivo intelectual, o elemento religioso e a componente filosófica que se cumprem neste edifício são por nós incorporados no mesmo horizonte de trabalho, dando um peso equitativo à especulação na sua totalidade, tomando em linha de conta o seu principal móbil e o sentido geral de toda a anatomia genérica da Filosofia architectada e avançada por Plotino. Na esteira desta importante anotação prévia há ainda que assinalar o facto *sui generis* de que é para nós evidente que o trabalho de que nos acercamos – talvez em resposta ao complexo e pesado momento histórico que o rodeava – é em primeiro e último lugar um labor que ambiciona a transformação e incita ao exercício ascético do seu leitor. O texto com que lidamos não é e nem pode, portanto, ser visto como um discurso teórico descarnado de um propósito explicitamente prático. A incitação à necessidade de uma realização ascética e espiritual de cada um pontua de forma capital o texto – e este aspecto particular da filosofia de Plotino não pode ser olvidado. Tendo isto em conta, para além de Plotino ser evidentemente um precursor intelectual de ideias originais que embora lhe sejam indiscutivelmente particulares podem também ser vistas numa quiçá controversa linha de continuidade, importa relevar que, ao invés do que a literatura especializada tem escrito sobre Plotino, justamente acerca deste espaço da prática do ritual e no fundo do elemento pragmático efectivo da espiritualidade avançada no seu trabalho filosófico, a perspectiva que aqui lançamos não se afasta da consideração deste aspecto. Ao contrário de vermos em Plotino – tal como por exemplo A. H. Armstrong³⁶, um eminente especialista, o faz – uma aproximação intelectual do Misticismo contido essencialmente na preocupação de uma racionalidade crítica que tanto contrasta com alguns dos seus sucessores e antecessores, hipoteticamente associados a disposições mais supersticiosas e directamente relativas à esfera da magia e da teurgia³⁷, antes

³⁶ Note-se bem: «*There is no place in [the mystical religion of Plotinus] for rites or sacraments: nor are there any methods for prayer or meditation or devices for concentrating or liberating the mind such as are used by both theistic (Christian and Moslem) and non-theistic (Vedantin and Buddhist) mystics.*»; Cf. (Armstrong, Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy 1967, 259-260). Na esteira também de uma leitura semelhante, G. Shaw, em 1985, refere: «*It is a curious fact that Neoplatonism today is identified with Plotinus and an intellectual mysticism which denied formal religious worship, for in the history of the tradition Plotinus stands nearly alone in this attitude [...]*» Cf. (Shaw 1985, 2-3). A terminologia que aplicamos quando, no corpo do texto, referimos as práticas rituais e delas dizemos que são apenas «em certa medida intelectuais» está longe de ser arbitrária. O problema é complexo e mais uma vez inclinamo-nos para rejeitar uma posição que não seja de síntese: a estrutura narrativa do processo de união ao Bem está claramente firmada no texto plotiniano por todo um processo separado por etapas que obedecem a um determinado esquema ritual. Começando por um progressivo processo de interiorização ou por uma reversão autocontemplativa, descrita tanto por proposições que denotam um aprofundamento da interioridade, ou através de verbos reflexivos, esta primeira parte da introversão culmina com uma *autofania* – a manifestação da evidência da transcendência do eu. O segundo passo do processo, descrito de maneira resumida e generalista, principia justamente com a aniquilação ou negação desta mesma transcendência da identidade própria em direcção a uma união ao Bem. Concorrendo ainda para a ideia de que este processo interior aqui em causa é de facto algo de estruturado e bem definido está também o facto de haver uma identidade, de resto amiúde reconhecida pelos especialistas, entre a união interior ao Uno que descrevemos e as primeiras fases da processão deste. Especificando melhor: em Plotino, o eterno momento da ontogénese corresponde ao mesmo processo de auto-reversão, de aprofundamento e negação da dualidade que articula as duas fases da interiorização progressiva da alma rumo à união com o Bem. Voltaremos a esta questão no corpo desta reflexão, já que é sem dúvida um ponto capital da teoria plotiniana metafísica e que se articula profundamente com determinadas implicações éticas. A bibliografia que reclama connosco este paralelismo entre um horizonte de sentido micro e macroscópico lê-se em: (J. Trouillard 1955); (Daly 1974, 159-169).

³⁷ Directamente relacionada com a questão do branqueamento da filosofia antiga – aspecto por sua vez relacionado com a sua suposta requalificação – está também a habitual destituição da magia por parte dos teóricos da história da religião, como fenómeno degradado do facto religioso. A par e passo deste problema, cremos, está também a ideia amplamente assumida contemporaneamente de que a religião e a especulação que se lhe associa manifesta uma deterioração da racionalidade, ou, conforme o frequente discurso académico, da filosofia. A perspectiva que esta investigação exprime procura, sem preconceitos, colocar e pensar os fenómenos de forma transversal – partindo do ponto de vista naturalista que atrás anunciámos, naturalizada a especulação de teor religioso ou não, resta reconhecer o carácter contingente,

entrevemos que o trabalho filosófico plotiniano, como de resto já temos vindo a tentar sublinhar, não será uma especulação cindida na dicotomia artificial entre uma racionalidade transparente e de carácter argumentativo contra uma especulação comprometida com procedimentos intencionais ritualistas que exortam e conduzem o leitor ao processo de união com o Uno. Uma visão genuinamente unitarista e global da obra de Plotino obriga necessariamente à análise da continuidade destes dois aspectos. Estando nós posicionados numa perspectiva metafísica que defende uma contiguidade natural e habitualmente rejeitada entre a especulação religiosa e o pensamento filosófico, a presente dissertação emerge de uma aproximação metodológica que, embora esteja principalmente preocupada com o estudo e a análise da constelação conceptual disposta no edifício plotiniano, incorpora positivamente nesta análise a ideia de que os conceitos filosóficos ali patentes não só resultam de interpenetrações culturais de todo um ambiente próprio, de um contexto *para*-filosófico determinante e que mais uma vez não pode ser tornado unilateral, relegando, por exemplo, o horizonte gnóstico da época à irracionalidade confusa do Misticismo que lhe era contemporâneo, mas despontam em simultâneo com uma *praxis* religiosa até com alguns matizes técnicos que mutuamente se influenciam. Na senda deste caminho da continuidade que temos vindo a esclarecer, é importante deixar ainda a anotação geral de que este trabalho, no campo problemático que trata e dentro do qual se coloca, não assume as habituais fronteiras conceptuais da actualidade filosófica. Em vez de aceitar uma diferença qualitativa entre o que vulgarmente se denomina por «Filosofia» e o que se categoriza por «Religião»³⁸, principalmente no período histórico de Plotino, a *praxis* filosófica plotiniana encerra claramente em si tanto estruturas conceptuais que hoje designaríamos sem dúvida por argumentativas e lógicas, como práticas rituais, não discursivas e que surgem no mesmo edifício, em certo e determinado sentido conceptualizadas e tornadas também, pelo menos em certa medida, intelectuais.³⁹

evidentemente natural e humano do fenómeno da reflexão na sua transversalidade. A ideia de que a teurgia é uma expressão do pensamento humano infeliz e decadente, no domínio da vida intelectual do pensamento grego antigo tardio, é claramente tradução de uma atitude que suspende a compreensão esclarecida de alguns aspectos fundamentais de um autor como Plotino. É surpreendente observar como este preconceito mancha o currículo de uma imensa parte de inúmeros especialistas de várias áreas; *vide*: (Dodds 1991, 73); (Barb 1963); (Festugière 1932, 281-328); (Bonner 1950, 181); (Nilsson 1951-60, I, 129-132); (Wilamowitz-Moellendorff 1931-32, I, 10). Há no entanto autores que felizmente caminham na nossa direcção, reconhecendo a eficácia da influência da teurgia e da magia junto da especulação habitualmente designada de filosófica. Na actualidade exegética, está cada vez mais reconhecida a ideia de que os textos antigos, tradicionalmente acessíveis e trabalhados no mundo intelectual universitário, dão uma perspectiva altamente selectiva e parcial da antiguidade a que se referem; há no entanto autores que felizmente têm caminhado na direcção de contradizer este preconceito – *vide* principalmente o que tem vindo a ser desenvolvido por Peter Kingsley, nomeadamente a obra: (Kingsley 2009).

³⁸ No seguimento do que referimos, para um debate sobre esta questão e uma redefinição do próprio conceito de «religião», bem como do modo como habitualmente o fenómeno é estudado, *vide*: (Thistlethwaite 1994). O uso que fazemos do termo «religião» baseia-se na noção estabelecida no panorama presente do estudo do fenómeno enquanto «*system of beliefs and practices that are related to superhuman beings*» (Penner 1994). Voltaremos a esta eminente questão ainda durante o corpo desta introdução.

³⁹ A desclassificação maioritária deste tema por parte do mundo académico revela uma tendência de atitude, a nosso ver, de um autêntico branqueamento histórico-filosófico da Filosofia Antiga. O processo começa na sua origem enquanto disciplina que se debruça até sobre o estudo do despontar da Filosofia e, cremos, instala-se desde logo na hipotética cisão, supostamente auto-evidente, entre o que se designa actualmente por «Filosofia» e por «Religião». A questão é que, pelo menos no eixo directivo em que nos colocamos, esta separação não faz qualquer sentido e é resultado, se não de um acto de má fé hermenêutica, pelo menos de um erro crasso de interpretação. Não é certamente preciso insistir na ideia que já atrás devidamente sublinhámos de que tanto a Filosofia como a Religião são produtos da mesma naturalidade que os possibilita; a questão prende-se com um branqueamento que a Filosofia Antiga tem sistematicamente feito, relativamente aos seus autores, e começa desde logo com Platão e Aristóteles: a leitura dos pré-socráticos por parte destes dois grandes pilares da Filosofia Antiga tem determinado a nossa interpretação desta. Peter Kingsley releva bem o que referimos, e por ser praticamente o único no panorama filosófico contemporâneo que se

No seguimento deste caminho, interessa referir que os escritos de Plotino asseguram não apenas um sistema metafísico argumentativo e filosoficamente inteligente, mas são também claramente testemunhas de um sentido geral eminentemente religioso que mergulha directamente no seu envolvimento com as tradições rituais que lhe eram contemporâneas. Neste âmbito, se acaso se fala de influências e raízes profundas deste Neoplatonismo plotiniano, a referência à especulação gnóstica torna-se obrigatória: e enquanto a maioria dos académicos tem visto uma relação de oposição entre Plotino e as correntes gnósticas do seu tempo – materializadas até na sua crítica aberta em II.9.[33], III.8.[30] e V.5.[32] –, esta dissertação rejeita em primeiro lugar, e como de resto temos vindo a preparar o leitor, a perspectiva ingénua de uma identidade estanque entre a filosofia desenvolvida por Plotino e o ambiente gnóstico alexandrino que lhe foi não só contemporâneo mas, tal como a comunidade científica se prepara cada vez mais para reconhecer e aceitar, até matriz.⁴⁰ A

dedica ao estudo da Filosofia Antiga, sublinhando alguns dos mesmos aspectos que temos vindo a apontar, vale a pena citá-lo: «[...] *schoolarship over the past two centuries has persistently viewed the history of early Greek philosophy as a progressive evolution towards some extremely vague, but numinously seductive, ideal of rationality.*» Cf. (Kingsley 2009, 3). É importante também reflectir sobre o matiz negativo que a tradição académica tem dado à teurgia e ao seu genuíno espaço na esfera da especulação antiga; também P. Kingsley se debruça sobre o assunto de forma tão arguta que vale a pena citar: «*Previous scholars, including Dodds, had tended to marginalize the phenomenon of theurgy, using all the familiar terms of abuse as ‘rubbish’ and ‘spinless syncretism’ because it represented an obvious deviation from the norm of ‘Greek rationalist tradition’.* And yet here, as elsewhere, it is important to restrict oneself to the facts. On the one hand, the notion of a monolithic ‘Greek rationalist tradition’ is in certain respects just as mythical as it is real. [...] On the other hand there is the fact that, inside Neoplatonism itself, acceptance of the role of theurgy was by and large more the norm than a deviation from the norm. What is more, the elements of ritual and magic which were essential to the practice of theurgy were not viewed by many Neoplatonists in the way that modern scholars have preferred to view them: as a corruption of, or lower alternative to, rational philosophy. Instead they tended to be seen as the culmination of philosophy, as a way of attaining what thinking alone was incapable of ever achieving: the raising of men to the gods and the divinization of the soul.»; Cf. *idem*, 301-302. Ainda no filão desta preocupação, vale ainda a pena anotar que, embora já atrás tivéssemos feito referência ao estatuto específico da teurgia e da magia na época clássica tardia, tal como são ainda hoje tradicionalmente vislumbradas, um eminente especialista da área como Dodds continua a referir um «declínio bem visível da cultura» que servia de contexto para o «conforto sedutor» «das mentes desencorajadas dos pagãos do século quarto» como o último «refúgio da *intelligentsia* desesperada». O título da obra de Dodds, que citamos, é aliás bem expressivo relativamente ao que apontamos: (Dodds 1991, 287-288) – a referência a uma «era da ansiedade» assinala bem o carácter pejorativo com que a época é tradicionalmente entrevista. Em autores que tendem à sobrevalorização de uma hipotética irracionalidade, por contraste com o filão racional original do pensamento grego clássico, o preconceito oposto pode-se-lhes atribuir; H. D. Saffrey é uma testemunha disto mesmo quando refere: «*this invasion of philosophy – a mental activity which the Greeks had always laboured to render rational – by this element of the extrarational based on revelation and ritual [...] Plotinus alone appears to us as a heroic exception to this general crazy infatuation [...]*»; Cf. (Saffrey 1981). Com estas anotações, cremos, fica bem expressa a nossa posição: ao invés de termos uma visão evolucionista da história da Filosofia e de um suposto caminho do elemento religioso originário até à razão, a perspectiva que aqui temos tende à simples síntese das questões. Numa avaliação do texto plotiniano o que nos importa pesar é sem dúvida o todo do texto, desapaixonadamente tomado em linha de conta, sem anátemas intelectuais e especulativos de qualquer ordem.

⁴⁰ A tese acrítica de que Plotino representou uma absoluta antítese das correntes gnósticas foi, salvo raras excepções até ao momento, uma conduta levada a cabo pelos mais diversos especialistas. Contra este caminho, T. D. Sinnige, no artigo «Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and Augustine» (T. D. Sinnige 1984, 77 et seqq.), defende excepcionalmente, a título de exemplo, que a própria tentativa de Plotino oferecer um sistema filosófico/religioso é em si mesmo produto de uma profunda influência gnóstica. O problema, cremos, avulta-se ainda mais grave quando regra geral se acrescenta a isto a tese infundada da demissão filosófica do Gnosticismo: a persistente tendência de uma avaliação negativa do gnosticismo e até o seu afastamento da discussão filosófica no âmbito da Filosofia Antiga está principalmente assente numa inegável inclinação dos autores gnósticos de se expressarem de forma mais mítica e retórica e de igual modo na sua faceta eminentemente mais prática do que a Filosofia tal qual é desenvolvida, a título de exemplo, por Plotino. Se, como de resto temos vindo a referir, de facto Plotino avança com um edifício intelectual eivado de uma prática ritualista intelectual religiosa que subentende técnicas complexas de visualização para a união com o Bem, a forma como os gnósticos tendem a resolver os mesmos problemas teológicos está ainda mais orientada para

indiferença e quiçá até o aparente desdém de Plotino para com a cultura religiosa civil e folclórica do seu tempo⁴¹, para não falar dos ataques directos aos gnosticismos seus contemporâneos, não podem

determinadas práticas soteriológicas. O ponto que queremos ressaltar é que à luz dos argumentos que apresentamos, o Gnosticismo deve ser redefinido como corrente filosófica legítima da época e, na esteira desta reavaliação, o seu encontro com Plotino deve de igual modo ser devidamente enquadrado. Ao invés de continuar a insistir numa oposição entre as correntes neoplatónicas e as tradições gnósticas, é, cremos, cientificamente preferível abrir a própria veemência anti-gnóstica plotiniana para um lastro de pressuposições e horizontes de sentido metafísico que partilham. As suas disputas podem, aliás, muito bem ser vistas como testemunhas deste eixo que ambas as correntes partilham, desde a sua origem; para o que referimos basta ler, a título de exemplo, F. M. Cornford em *The Unwritten Philosophy and other essays* (Cornford, *The Unwritten Philosophy and other essays* 1950, 29): «*No dispute can be carried on unless both parties have some fundamental standpoint on which they agree. This common basis is the last thing of which they are likely to be aware. Hence in the philosophic debate it is apt to pass almost wholly unmentioned.*» Na linha desta nossa tomada de posição relativamente à interpenetração do trabalho especulativo gnóstico e de Plotino, relevamos o trabalho desenvolvido por T. D. Sinnige (T. G. Sinnige 1999). Já no âmbito da especulação desenvolvida no âmbito da Fenomenologia da Religião e da Filosofia, Hans Jonas tinha exposto esta ideia de um *Zeitgeist* alexandrino de teor gnóstico inelutável e por isso mesmo, também comum à filosofia plotiniana; Cf. (Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1964), (Jonas, *Le Neoplatonisme* 1971). Ainda corroborando a nossa posição, importa ler: (Puech, *Plotin et les gnostiques* 1960); (Puech, *Position spirituelle et signification de Plotin* 1978, 55-82). Veja-se de igual modo, J. Katz: «*[...] it is amazing that almost all of the ideas that Plotinus finds objectionable in the Gnostics have been asserted by himself too in one form or another. The polemic against the Gnostics [...] turns out to reveal a vital tension in Plotinus's own system, rather than a mere external differentiation of his doctrines from others.*» (Katz, *Plotinus and the Gnostics* 1954). Sobre a artificial categoria dos «gnósticos» e do «gnosticismo», vide: (Williams 1996). Na senda deste caminho, vale a pena apontar ainda, a propósito do ambiente especulativo da época de Plotino, que Mark Edwards e principalmente Joseph Torchia assinalaram importantes pontos de intercepção teóricos entre as teses estabelecidas por Plotino, as várias correntes gnósticas, e até sectores daquilo que hoje referiríamos como doutrinas que sem dúvida classificaríamos como pertencentes ao Cristianismo primitivo profundo – (Edwards 2006) et (Torchia 1993). Sobre a relação Gnosticismo e Neoplatonismo vide: (Wallis 1992). Note-se que esta perspectiva que tendemos a lançar é diametralmente oposta àquela a que a maioria dos especialistas clássicos preside; a distanciação de Plotino dos «Gnósticos» é uma tese comum e, a título de exemplo, seguida por Denis O'Brien em *Théodicée Plotinienne – Théodicée Gnostique* (O'Brien 1993), onde ao longo de seis capítulos se procuram salientar as principais diferenças entre os dois, justamente no que diz respeito à geração e natureza da matéria e de igual modo relativamente à queda da alma no mundo sensível. O que importa ressaltar neste caso é que, embora pesem diferenças nos lados que O'Brien salienta, é em primeiro lugar não só complexa a construção de uma categoria estanque, definida e séria sobre o que de filosófico veiculam os gnósticos na época, dadas as suas múltiplas faces, como de igual modo é possível, como já referimos, actualmente atestar concordâncias teóricas substanciais entre textos que corroboram a ideia de que o convívio, ainda que talvez tenso, foi uma realidade.

⁴¹ N.B.: A suposta indiferença de Plotino perante a religiosidade civil da sua época tem de ser encarada com cautela. A teoria de que o texto plotiniano pouco ou nada se alimenta da religiosidade tradicional que lhe era contemporânea, apesar de ser amplamente assumida sem interrogações de maior por grande parte dos especialistas – e como já vimos, muito na linha hermenêutica de Lloyd P. Gerson –, foi rebatida de forma bastante convincente com alguns estudos rigorosos e até recentes. Para o que referimos, leia-se: (Cumont 1921-22); recentemente quem mais tem trabalhado nesta área é: (Mazur, *Unio Magica*, part I: *On Magical Origins of Plotinus' Mysticism* 2003); (Mazur, *Unio Magica*, part II: *Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual* 2004). Sobre o mesmo assunto, pondo fim à ideia de uma contraposição essencial entre um suposto Neoplatonismo original e um Gnosticismo concorrente de teor esotérico, John Turner é também responsável por esta alteração fundamental das consciências, numa obra que resultou de um seminário de estudo que perdurou entre 1993 e 1998 e que inaugurou esta nova tendência; veja-se: (John D. Turner 2001). A nossa posição relativamente a esta questão instala-se num plano intermédio: se por um lado, como apontam os estudos por nós atrás referidos, é inegável uma evidente influência e tensões tanto da religiosidade greco-egípcia e até, em última instância, de uma penetração do próprio Gnosticismo e das suas *praxis* no texto de Plotino, importa relevar que este envolvimento, ainda que constitutivo na sua raiz e no vigor próprio do sentido geral do texto plotiniano, se observa fundamentalmente como pano de fundo anatómico da sua obra. Isto não quer dizer no entanto que estas influências estejam de facto relegadas para uma penumbra sombria da obra de Plotino; ao contrário do que muito da hermenêutica tradicional tinha vindo por exemplo a estabelecer no célebre contra-gnosticismo de Plotino, é verdade que o trabalho de Zeke Mazur tem relevado como os movimentos gnósticos e o enquadramento mágico de práticas e rituais associados ao autor das *Enéadas* são necessários para compreender não só o estatuto hipernoético da experiência psicológica da unidade ao Uno em Plotino, mas também, como o jovem autor bem sublinha, o sentido geral da metafísica plotiniana e as

deixar que se deslembre, como argumentaremos, que a noção central que anima a sua ontologia é a mesma que alimenta o pensamento ético e coincide, justamente, com o núcleo mais duro da sua religiosidade. William James, em *The Varieties of Religious Experience*, refere de passagem o que mencionamos e pretendemos estudar: Plotino oferece uma visão do mundo essencialmente religiosa (James 1962, 5) – e a presente investigação procura compreender este edifício religioso, analisando não só a sua orientação conceptual, mas perscrutando os seus fundamentos.⁴²

O problema da origem desta «religiosidade» na metafísica de Plotino e do seu sentido como horizonte especulativo será objecto fundamental de estudo neste trabalho. Esta renovada reflexão sobre uma alegada teoria ética *eudaimonista* desafia a ideia mal informada de que o edifício ético plotiniano está comprometido apenas com o remoto ou com uma idealidade *transmundana*, herdada de um certo médio-platonismo de eventual teor gnóstico no seu suposto pessimismo. Veremos como aquilo que denominaremos como uma ética do desinteresse em Plotino, ainda que assente numa teoria metafísica da fuga para a solidão, aparece sempre evadida de um sentido último da comunidade necessária e possível.

suas decisões mais profundas. Toda esta questão, além do que Mazur propõe ao reconduzir toda a problemática da «*mystical self-reversion*», tanto de cada ser como do próprio Uno a influências de carácter exclusivamente *gnóstico*, parece-nos exagerada e de difícil definição, não só porque o movimento gnóstico é por si próprio difícil de conceptualizar numa coluna vertebral sólida, mas também, e de forma mais relevante, porque nos parece que este problema remete para uma questão que ultrapassa os inegáveis matizes nebulosos da religião da sua época, dos movimentos teúrgicos e mágicos que circundavam Plotino. Temos vindo a relevar este peso da religiosidade em Plotino e a seu tempo voltaremos a esta questão. Corroborando esta perspectiva e sublinhando esta relação distante de Plotino para com o que de epifenoménico emergia no contexto da religião civil do seu tempo, falta assinalar o facto de que a própria terminologia, regra geral associada ao culto dos mistérios, está, em Plotino, praticamente ausente. Aparecendo apenas em VI.1.[42] 7.33 [10] e em III.6.[26] 19.26 o termo *μυστικῶς*, importa referir que o leitor contemporâneo não pode, neste contexto, confundir «mistério» com «misticismo»: apesar de Plotino fazer uso expresso e evidente de toda uma constelação de termos eminentemente associados aos mistérios – como por exemplo em I.6.[1] 6.3 e III.6.[26] 19.26, onde aparecem os termos *τελεταί* e *μύειν*, ou *αἰνίττεσθαι* em V.1.[10] 7.33 (em que aliás se lê: *ὥς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι περὶ θεῶν αἰνίττονται*), bem como a terminologia de sabor mistérico no texto em I.6.[1] 6.3, I.8.[51] 11.19, VI.9.[9] 11.27 –, está errado do ponto de vista científico justapor o misticismo tal qual foi desenvolvido por Plotino à questão dos mistérios, até como aparece vislumbrada por Platão, no *Banquete* 210a e no *Fedro* 249c e 250c. Com uma especial tónica na visão (*ἐποπτεία*), o ambiente mistérico não se pode confundir com a ideia de união plotiniana: preparada por todo um caminho de ascensão ao Uno, depois da visão do princípio, na última etapa deste processo, como referem Rist (Rist 1967, 221) e Arnou (Arnou 1921, 247), a união ontológica com a fonte (*πηγή*) é fundamental. Veremos adiante como esta união não implica em Plotino uma dissolução permanente da alma humana – e como neste sentido a noção absoluta do predicado da existência é um conceito ausente do *corpus* plotiniano: contudo, paralelamente a todas as formas de expressão religiosa mais ou menos complexas, importa ressaltar que se organiza em Plotino também todo um discurso em torno da «pureza» (*καθαρότης*). A purificação é, evidentemente, um elemento fundamental no fenómeno da religião mistérica – e ocupa em Plotino também um estatuto importante, já que a seu ver se inicia na subtracção pessoal da alma aos prazeres e afecções terrenas através dos principais níveis da mente (VI.9.[9] 3.26.27) até ser igualmente um predicado transposto para a SE. Para uma perspectiva sobre este assunto mais sintética e geral, o trabalho de A. P. Meijer é relevante: tratando a questão do ateísmo helénico e particularmente da sua liminar rejeição, fica na sua prestação bem evidente a radicular mentalidade religiosa do mundo antigo, o ambiente geral profundamente religioso, ainda que muitas vezes intelectualizado e resvalando para várias formas de ateísmo. *Vide*: (Meijer, *Philosophers, Intellectuals, and Religion in Hellas* 1981).

⁴² Na bibliografia especializada sobre Plotino, encontrámos o estudo de Margeret R. Miles, em *Plotinus on Body and Beauty*, de 1999, onde um subcapítulo é justamente dedicado à temática da visão religiosa plotiniana do mundo. Dada a relevância na economia deste trabalho e porque o corrobora, ainda que de passagem, vale a pena citar a obra em questão: «*Plotinus was consummately religious. [...] Plotinus offers a religious worldview. By most contemporary definitions [...], Plotinus offers a coherent religious system characterized by conceptual orientation within the universe and a practice of spiritual discipline – contemplation.*» Cf. (Miles, *Plotinus on Body and Beauty* 1999).

O tema deste programa reflexivo emerge, justamente, na centralidade destes aspectos de preparação e fundamentação justificativa das nossas principais escolhas orientadoras do sentido filosófico desta dissertação. Ao invés de enveredarmos por dicotomias que como tentaremos argumentar não fazem justiça científica séria ao próprio texto de Plotino, a contemplação da esfera do religioso e do espaço ético neste autor, o cuidado tanto pela disposição do Homem para o outro como para o divino é encarado em conjunto com as decisões metafísicas profundas que animam o edifício especulativo plotiniano. Contrariamente à actual tendência de dissociar o tema do fenómeno religioso, a racionalidade e a teoria ética, a perspectiva que reclamamos é a de que para Plotino esta eventual cisão não pode ser levada a cabo se acaso tivermos como propósito a manutenção e a conservação da objectividade científica e do rigor que o seu texto merece. Tentando analisar as principais articulações que movem estas duas principais esferas – a religião e a racionalidade –, a questão que preside à actual dissertação tenta responder em profundidade à simples mas extraordinariamente complexa questão de indagar: *segundo Plotino, porque deve cada um de nós fazer o bem?*

Definindo os termos em que resolveremos a interrogação, veremos como, neste autor, Ética e Metafísica estão comprometidas numa relação que determina a veracidade de toda a especulação plotiniana que gravita em torno do que é e do seu dever relativamente ao Bem. Para além do que de forma epifenoménica se articulará junto desta questão, com, a título de exemplo, a ideia de que o estado ideal do indivíduo consiste fundamentalmente numa libertação do corpo rumo a um horizonte de sentido que não é decididamente o da pluralidade, nem sequer, à partida, o de uma comunidade, mas o da unidade com o Bem, veremos como simultaneamente este desiderato ascético nos parece assentar e é plenamente reconhecível na lógica do comportamento religioso e depois plenamente reconduzível a fundamentos característicos e básicos da cognição humana.

Verificando a equivocidade do termo «bem», veremos que, enquanto último critério objectivo de uma avaliação moral, o princípio metafísico de Plotino determina em toda a sua extensão a sua especulação ética. Para além do que eventualmente se pode ler numa interpretação superficial da ontologia plotiniana, este trabalho mostrará em profundidade como a noção de *ἐπιστροφή* matiza desde o início não só os principais eixos da metafísica de Plotino, mas, como veremos, o que posteriormente e dessas teses de forma central se articula com a sua ética.⁴³ O regresso, a

⁴³ Antes de avançar, vale a pena o reparo que este termo – tão fundamental a nosso ver, como todo o discurso plotiniano acerca dos princípios e da sua hierarquia – foi também anotado e devidamente sublinhado como sumamente relevante por Paul Aubin no seu livro *Le Problème de la 'conversion' – étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Aubin 1962), no vocabulário dos «directeurs» espirituais nos primeiros séculos. Para estes, *ἐπιστροφή* e *ἐπιστρέφειν* evocam noções como a de «retorno» e «conversão». Diferentes sistemas, religiosos ou filosóficos, empregaram-nos com significados diversos. No geral, estóicos, gnósticos e cristãos utilizaram até a terminologia como sinónimo da vida virtuosa: como um movimento intelectual e religioso que conduzia à união com o divino, ainda que amiúde surja também na literatura da época associada a conceitos mais físicos e de cariz meramente material do movimento. Plotino, atesta-o o *Lexicon Plotinianum* (LP) de J. H. Sleeman e Gilbert Pollet, utiliza de forma substantiva o termo cinquenta e quatro vezes, e quarenta e oito vezes o verbo com ele relacionado, nas *Enéadas*. Uma história desta terminologia está, tanto quanto sabemos, por fazer. A categoria do «regresso» é em parte aqui aplicada à metafísica, e fruto de múltiplas interpenetrações de influências culturais várias do médio-platonismo mais ou menos esconso, fazendo também parte dos temas fortes e estruturantes da produção literária arcaica poética – como por exemplo na epopeia homérica, ou até no material desenvolvido pelos tragediógrafos antigos. «Ausência», «errância», «reconhecimento», «regresso» e «reintegração» são do nosso ponto de vista reinvocados e trabalhados em Plotino numa perspectiva original, mas dialogando em profundidade com a construção de uma ideologia da continuidade sapiencial que procurava reclamar a sua origem na tradição mais profunda da Grécia antiga. Como de resto seria de esperar, este trabalho não enveredará por nenhuma genealogia deste género: é, no entanto, fundamental sublinhar que a terminologia

recondução e a identificação do eu incarnado com a idealidade contemplativa numa comunidade intelectual eterna é, por outro lado, como veremos, o resultado extremo do Bem – mas observaremos igualmente como esta SE metafísica postulada por Plotino é estabelecida em simultâneo como princípio e fim, causa original da existência e subsistência dos entes na dependência da sua relatividade e, ao mesmo tempo, causa final, lugar extremo de horizonte, para o qual idealmente caminham os seres através da alma numa sistemática intelectual que aprofundaremos.

Atrás, e a propósito das questões metodológicas que interessavam esclarecer, aludimos à posição primitiva que este trabalho adopta como ponto de partida; o naturalismo via Richard Dawkins⁴⁴, Daniel Dennett⁴⁵ e o trabalho desenvolvido na esteira de Susan Blackmore⁴⁶ inspiram esta investigação que parte de uma análise argumentativa necessária do texto em causa, lendo-o enquanto totalidade analítica para perscrutar o sentido das unidades de informação produzidas, bem como das razões que modelam e são causa basilar da anatomia, das formas teóricas com que as teses defendidas por Plotino emergem. Este não é um trabalho meramente descritivo; é um esforço rumo à produção de teses positivas acerca do que nas raízes anima fundamentalmente toda a estrutura metafísica e ética da especulação plotiniana.

4. RELIGIÃO E PENSAMENTO RELIGIOSO

Um dos conceitos fundamentais deste estudo é o de ‘religião’. Existem inúmeras definições do termo e incalculáveis estudos sobre o fenómeno religioso, tanto a nível sociológico, económico, político e cultural, mas também filosófico, psicológico, e cognitivo. A nós, no âmbito que aqui desenvolvemos, interessa-nos pensar o facto religioso através das últimas evidências da Ciência Cognitiva da Religião. A religião, tal como qualquer outra forma da experiência, corresponde a um episódio mais ou menos prolongado de alteração da consciência. No cerne de qualquer religião há certamente motivos físicos que proporcionam modificações na consciência, mas é também certo que existem de igual modo elementos que despoletam ou causam estas alterações quando deliberamos, especulamos, inventamos, associamos através do pensamento ou decidimos sobre determinados

a ele associada, bem como o horizonte de sentido para que aponta na economia da Metafísica e Ética plotiniana, vai ser objecto de intenso escrutínio e, portanto, essencial para a defesa da tese de que em Plotino não há especulação metafísica que não esteja eivada, ou que não seja desde a raiz nuclearmente constituída, por um sentido religioso determinante.

⁴⁴ O que anima fundamentalmente a nossa perspectiva na obra de Dawkins é a lição que se lê na obra de 1976, *The Selfish Gene*, onde basicamente se recapitulam e se recriam teses que já vinham de Max Stirner e do biólogo Richard Semon, com o *Die Mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Originalempfindungen*, onde se introduz o termo *mneme*. Clarificaremos a nossa posição sobre este assunto ao longo do debate gerado no presente trabalho; porém, fica desde já assente a ideia de que partimos de um evolucionismo cultural enquanto modelo explicativo lato que combinamos com o trabalho desenvolvido que tem sido recentemente desenvolvido na área da Ciência da Cognição da Religião. Voltaremos a este assunto apenas algumas páginas adiante.

⁴⁵ Atrás já tivemos oportunidade de referir a obra já clássica entre nós, *Breaking the Spell – Religion as a Natural Phenomenon* (2007). O conceito geral que estimula a nossa investigação parte do princípio basilar de que a especulação plotiniana só pode ser devidamente escrutinada e compreendida não fazendo recurso à mera descrição conceptual e ao cruzamento de informações pontuais entre os vários momentos da sua obra, mas sim pensando nas causas e nas razões cognitivas que levam às principais formas conceptuais que nos são apresentadas.

⁴⁶ O livro de Blackmore, *The Meme Machine* (2000), constitui uma parte nodular do argumento do nosso trabalho: o cérebro humano é o lugar de produção de todo o tipo de imaginações – e, neste sentido, o próprio artefacto cultural materializado nas *Enéadas* é também expressão viva de um certo número de inclinações e tendências, como veremos, reconduzíveis à tipologia própria da especulação religiosa.

assuntos⁴⁷. Neste sentido e para uma definição estrita de ‘pensamento religioso, referimo-nos a todo o tipo de experiências da consciência que são estruturadas com recurso a conceitos religiosos. Convém sublinhar o nosso principal posicionamento: as ideias religiosas são naturais; a primeira tese de que partimos nesta matéria é de que os conceitos religiosos são naturais no sentido de que não dependem em rigor de meros constrangimentos culturais. Isto remete-nos directamente para um problema de lastro mais alargado mas que interessa, à partida, dirimir. Há alguns eixos axiais que importa sublinhar de início:

1. Apesar de diversas, e no seguimento do que a história comparada das religiões e a antropologia tem mostrado, as ideias religiosas são um produto cultural que nos humanos⁴⁸ resulta da actividade do cérebro.
2. O pensamento religioso consiste essencialmente na actividade de operar com ideias religiosas.
3. As ideias religiosas violam algumas expectativas (habitualmente desencadeadas por certas categorias ontológicas), ao mesmo tempo que preservam outras.
4. Como de resto sucede com o pensamento no geral, as ideias religiosas têm, também, um duplo trâmite: por um lado, os conceitos são um produto do contexto natural que circunda os indivíduos (factores externos influenciam o fabrico de ideias), ao mesmo tempo que) as próprias ideias têm inegáveis repercussões na naturalidade quotidiana dos sujeitos (as ideias influenciam/produzem factos externos à mera subjectividade dos indivíduos), seja através de práticas intelectuais ou físicas (rituais, folclores, etc.), seja através da produção de literatura (mitologias, cosmogonias, etc.) devidamente matizada pelos principais eixos deste tipo de especulação.

A partir do que foi exposto, nota-se bem que um dos conceitos mais fundamentais deste trabalho é o de ‘categoria ontológica’.

4.1. PENSAMENTO RELIGIOSO, CATEGORIAS ONTOLÓGICAS, EXPLICAÇÃO E COGNIÇÃO

Em 1979 o estudo de F. Keil, *Semantic and conceptual development: An ontological perspective*, veio a lume mostrando que no seguimento do desenvolvimento intelectual normal da maioria dos

⁴⁷ Até aqui seguimos John Hick na sua recente obra *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent* (Hick 2010). Por ser tão central para o nosso percurso científico, importa citar logo na página 27: ‘Religious, like all other forms of experience, consists in modifications of consciousness. And an experience, as a particular moment or episode which we single out, is a momentary or prolonged modification of consciousness. To say that it is subjective is just to say that it is, like all our other experience, a part of our stream of consciousness. Many elements within this are caused by the impact of our physical environment, as when we see, hear, touch, taste something. Many are created by ourselves as we deliberate, calculate, speculate, invent, compose, decide. These two normally go on at the same time, when we are both perceiving and thinking. Again, when we dream the mind creates its own content of consciousness (the qualia), as it also does when, awake, we project a hallucinatory image of something that is not physically there.’

⁴⁸ É um facto hoje cientificamente atestado de que o fenómeno religioso não é exclusivo da espécie humana (Mithen 1996). No seguimento disto há tendências científicas que também encaram a metafísica como um fenómeno que não é de igual modo apenas exclusivo da nossa espécie (Corbey 2005). Dorothy Cheney e Robert Seyfarth, no seu *Baboon Metaphysics*, mostram como inegavelmente a vida dos babuínos é orientada por um complexo conhecimento de hierarquias de poder, estabelecidas ou por estabelecer (Cheney e Seyfarth 2008).

indivíduos emergem conceitos abstractos centrais que estão organizados numa determinada taxonomia. O mecanismo que anima esta organização gravita em torno de restrições predicativas simples – ou seja: se se disser que um determinado objecto, X, é Z, esta simples suposição deve levantar restrições sobre as procedentes características a esperar sobre X. O trabalho de Keil assenta fundamentalmente no argumento estabelecido por Fred Sommers, pelo artigo de 1959, *The ordinary language tree* onde se estabelece a tese de que a linguagem natural providencia regras para um mapa, uma estrutura invariável de uma cartografia linguística através da qual é possível dar posição a qualquer expressão de uma linguagem. Em suma, sobre o tema das categorias ontológicas, interessam-nos fundamentalmente as quatro lições que Pascal Boyer, na sua obra, *The Naturalness of Religious Ideas*, firmou:

1. Os estudos sobre o desenvolvimento das categorizações ontológicas mostram que no seio de uma gramática universal (GU)⁴⁹, estas podem ocorrer de forma absolutamente espontânea – isto é sem qualquer demonstração inferencial transmitida por terceiros.
2. As suposições ontológicas trazem consigo informação que de forma intuitiva estrutura as expectativas relativas a cada entrada conceptual.
3. Ideias ou grupos (*clusters*) de conceitos que violam estas redes de intuição e ao mesmo tempo se combinam com outras ideias ou grupos de conceitos, que estão de acordo com o expectável num determinado mapa básico de ideias são aquilo que designamos de conceitos ou ideias religiosas.
4. Mesmo as suposições que violam algumas intuições preservam outras, sendo que o sucesso de cada meme assenta justamente num determinado equilíbrio entre a suspensão de certas expectativas e a aceitação tácita ou explícita de outras.

Ao fenómeno cognitivo do pensamento religioso, em Plotino, associa-se um dispositivo teórico que emerge sistematicamente e tem mesmo um papel central em toda a economia deste texto⁵⁰. A

⁴⁹ A questão da gramática universal é importante para o contexto que desenvolvemos, porque em última instância a principal inferência deste estudo assenta em grande medida num raciocínio que tem inegáveis semelhanças ao que foi primordialmente desenvolvido por Roger Bacon (séc. XIII), e mais tarde, claro, por Noam Chomsky e Richard Montague. Para Chomsky, a GU não é um conjunto de gramáticas à disposição da teoria linguística, é sim um esquema que determina a forma e o carácter das gramáticas e dos princípios que discretamente as regem. O núcleo do argumento sublinha que é inverosímil e, na verdade, por isso, insustentável, que o conhecimento de uma linguagem por parte de uma pessoa se resuma a um mero saber de um conjunto infinito de frases ou de pares som-significado tomados extensionalmente. Segundo Chomsky, este facto remete-nos plausivelmente para a possibilidade de que existem certos princípios inatos que complementam e talvez possibilitem uma apreensão correcta da língua dos falantes num estado estável, visto que é manifestamente falso que a uma criança sejam fornecidas no crítico momento em que pela primeira vez aprende a falar todas as complexas regras de uma qualquer gramática. O jovem indivíduo num estado inicial t0 é exposto a uma “pilha finita” de frases mais ou menos casuais e de número relativamente reduzido (e claramente insuficiente para que, por exemplo, um adulto aprenda uma segunda língua), até que atinge um estado em tudo semelhante ao dos seus progenitores ou daqueles que o cercam. Para Chomsky, este estado estável caracteriza-se essencialmente por dois interessantes aspectos: se por um lado parece haver uma determinada influência específica da língua em questão que constitui efectivamente o que é aprendido, por outro lado há um contributo do estado inicial que em última instância talvez seja regido por princípios de uma GU, comuns a todas as línguas naturais. Assim esta gramática interiorizada parece consistir por um lado num ‘dicionário mental’ das formas da língua e por outro lado num sistema de princípios e regras que, actuando de modo computacional sobre essas formas, constroem representações mentais constituídas por combinações categorizadas das formas linguísticas (Chomsky 1998) (Pinker 2000).

explicação emerge nas crianças por volta dos três anos de idade⁵¹ e todos os estudos indicam que não está ausente enquanto instrumento cognitivo de outros primatas (Tomasello 2010) (M. C. Tomasello 2005) (M. & Tomasello 1997). Na obra *Explanation and Cognition*, Robert McCauley, centra-se bem no que mais nos interessa no âmbito deste trabalho. Na metafísica de Plotino, a explicação ocupa um lugar nuclear; neste dispositivo, o importante é reconhecer que tal como habitualmente de resto sucede em plena arena do pensamento tipicamente religioso, Plotino, apesar de todo o seu inegável esforço de abstracção metafísica, está, na verdade, profundamente comprometido com uma indelével tendência não só de antropomorfizar a estrutura fundamental e causal da realidade⁵², mas no seguimento disso, de oferecer uma explicação – que é, aliás, característica do pensamento mágico e do raciocínio teológico estruturado – que assenta numa verticalidade causal metafísica, especialmente concentrada em postular uma realidade assente num fundamento último com características ontológicas de matizes claramente sobrenaturais.

4.2. PENSAMENTO RELIGIOSO, SALIÊNCIA E RELEVÂNCIA CONCEPTUAL

No ápice desta investigação, o problema que em último lugar a orienta no interior do estudo rigoroso de um texto de Plotino passa por uma análise da origem cognitiva da crença. É importante que à partida esteja claro o posicionamento desta tese face ao problema central que abordamos – no fundo, o problema da crença religiosa. Tal como aqui entendemos, importa sublinhar a ideia de que a Ciência Cognitiva deve ser entrevista como uma das expressões possíveis da Neurociência. Isto quer dizer o seguinte: para nós é evidente que o comportamento humano é fundamentalmente produto das estruturas biológicas que compõem o nosso cérebro. O fundamental aqui é sublinhar que esta investigação não é sobre a biologia do cérebro – ou seja, acerca da biologia, a anatomia e a fisiologia neuronal humana que suporta o fenómeno das crenças religiosas.

O posicionamento deste estudo coloca-se na parte funcional da crença religiosa; interrogamos, por exemplo: como é que Plotino chegou à crença de que o Uno é o fundamento metafísico da realidade última de todas as coisas? Pelo termo ‘crença’, queremos referir uma determinada

⁵⁰ Nota-se bem qual é a nossa posição relativamente ao problema da diferença entre ‘Religião’ e ‘Teologia’. A cisão teórica entre as duas é hoje em dia a posição mais habitual entre os teóricos da Ciência da Cognição Religiosa. Justamente e a propósito deste assunto, Justin Barret, em *Cognitive Science – Religion and Theology*, refere: ‘[...] CSR typically distinguishes between religious thought and theological thought. There is a difference between what people tend to believe in an automatic, day-to-day sort of way, and what they believe when they stop to reflect and systematically figure out what they do and do not believe.’ (Barret 2011, 139-140)

⁵¹ São vários os actuais estudos que o comprovam (Carey, Conceptual change in childhood 1985) (Crowley 1999).

⁵² Vale a pena citar McCauley, nas páginas 77-78 da referida obra: ‘First, human beings—children in particular—seem to be inveterate anthropomorphizers. Our cognitive mechanisms for detecting the eyes, faces, and forms of macroscopic organisms that have them, and of human beings in particular, as well as the related mechanisms for attributing agency, mentality, and personality to things in the world, are profoundly liberal in their operations, generating false positives at every turn (Guthrie 1993). We not only see faces in the clouds; we routinely talk about our cars’ and computers’ recalcitrant moods. Advertisers have anthropomorphized everything from cleaning products to vegetables to airplanes. Indeed, superimposing human characteristics on products is probably second only to sex in the advertiser’s bag of tricks for grabbing human attention. Attributing agency and psychological properties to various parts of the physical universe—sometimes on the basis of the skimpiest evidence—seems nearly a cognitive compulsion in human beings (see Mithen 1996, 55, 164–167). In an intriguing set of experiments, Justin Barrett and Frank Keil (1996) have shown that subjects reliably treat deities anthropomorphically in their on-line cognitive processing, regardless of their non anthropomorphic, “theologically correct” pronouncements about God during more reflective moments. They do so whether they are Catholics, Protestants, Jews, or atheists in the United States or, as subsequent research shows, Hindus, Sikhs, or Jains in India. These findings indicate that a good deal of people’s knowledge about how the gods operate does not turn on any specifically cultural content, or at least not on any uniquely religious knowledge.’ (Keil e Wilson 2000)

representação mental da realidade que no caso que aqui analisamos obedece a regras de uma gramática universal (GU) cujas raízes cognitivas podem e devem ser devidamente expostas.

Ao longo de todo este trabalho, um dos conceitos sem dúvida *pivot* é o de saliência, ou relevância conceptual. Esta questão é nevrálgica porque está intimamente ligada com o núcleo desta tese. Dizemos que um conceito é saliente ou relevante sempre que nele é possível reconhecer algumas características que são contra-intuitivas. Um conceito é saliente ou relevante sempre que de algum modo viola e ao mesmo tempo preserva algumas expectativas ontológicas dentro de uma determinada categoria intelectual abstracta⁵³. Em linguística, e de um ponto de vista técnico, o fenómeno da relevância ou da saliência é matéria que diz respeito apenas e exclusivamente à relação entre os actos elocutórios e as respectivas interpretações da informação então oferecida. O problema,, tal como o entrevemos ao longo de todo este estudo, difere um pouco relativamente à sua original concepção na área dos estudos linguísticos; Pascal Boyer remete, em última instância, a análise deste conceito de saliência para a ideia de que os nossos próprios sistemas mentais especulativos religiosos são essencialmente accionados e conduzidos por esta característica⁵⁴.

A partir daqui o importante é perceber também que papel tem este dispositivo na explicação do fenómeno religioso. Neste contexto, a tese aqui adiantada passa por avançar o seguinte: a relevância dos conceitos salientes no pensamento religioso explica por um lado o seu próprio sucesso epidémico, enquanto por outro lado é também justamente na contradição das intuições ontológicas básicas que se encontra a explicação para a própria arquitectura e anatomia geral do edifício básico plotiniano.

Explicar Plotino significa compreender não só o modo como nele os principais conceitos se articulam, mas também e fundamentalmente, porque é que estão estruturados da forma que estão. O problema que sublinhamos não é apenas cultural – isto é, não é apenas fruto de uma influência

⁵³ Há uma ligação que de resto exploraremos adiante entre este fenómeno da relevância conceptual e o problema da metáfora. Em Plotino, o uso da metáfora é bastante comum e parece nitidamente visar a própria saliência dos conceitos e mini teorias avançadas. Esta questão é complexa e remete directamente para toda uma área actualmente tratada pela linguística. O problema da relevância conceptual foi levantado por Sperber & Wilson em 1986, num estudo já entretanto muito glosado, com o título: *Relevance: Communication and Cognition*. A proposta visava dar simplesmente conta do processo cognitivo relativo à inferência da informação relevante a partir de um certo acto elocutório. O princípio da relevância diz basicamente que a interpretação correcta de um acto de elocução é aquela que permite firmar um maior número de novas implicações informativas, tendo por base o contexto da conversação e na base do menor conteúdo possível de informação extra. Este princípio no domínio dos estudos linguísticos tem sido amplamente criticado, por exemplo por Gorayska B. & R. O. Lindsay, num artigo importante, *The Roots of Relevance* (Gorayska e Lindsay 1993). A propósito da basilar definição de saliência conceptual e do problema da metáfora, vale ainda a pena citar Markus Tendahl em *The Hybrid Theory of Metaphor*: 'A different perspective on metaphor is offered by relevance theory (Carston 2002; Sperber and Wilson 1986). Relevance theory also presents a cognitive orientation to thought and communication in its primary claim that human cognition is geared to the maximization of relevance, such that each act of ostensive communication indicates a presumption of its own optimal relevance (Sperber and Wilson 1995: 260). [...] It is assumed that even though verbal metaphors do not represent a completely accurate state of affairs, listeners are able to efficiently infer the appropriate contextual meanings of metaphors by following the interpretation strategies based on the communicative principle of relevance. Recent research within the relevance theory perspective has focused on the pragmatic processes involved that listeners employ to infer novel categorical assertions when hearing metaphorical language.' (Tendahl 2009, 138)

⁵⁴ Neste caso vale mesmo a pena citar Pascal Boyer: 'Particular systems in the brain specialize in particular aspects of objects around us and produce specific kinds of inferences about them. Now we may wonder what 'pushes' the systems to pay attention to particular cues in our surroundings and to produce inferences. Part of the answer is that such mental systems are driven by relevance.' (Boyer 2001, 161)

tradicional onnipresente –, mas também cognitivo, ao ponto de explicar a justificação do sentido da crença plotiniana numa metafísica que pretende explicar a realidade e que na verdade acaba por ter um formato e um modelo geral com padrões teóricos peculiares. A reter aqui é a ideia fundamental de que no tratado que investigamos mostraremos como Plotino constrói um horizonte de sentido especulativo, mediado por estruturas conceptuais básicas a partir das quais, por abdução, é possível depreender um sistema de inferências que é característico em toda a especulação religiosa e que está essencialmente assente na entrada de determinadas categorias ontológicas primárias e conceitos salientes, sempre articulados em lógicas animadas pela contra intuição.

5. ARGUMENTO E ESTRUTURA

Se o exercício metafísico não é em Plotino independente da sua especulação ética, se o fenómeno da ética é obra do princípio ontológico que sustenta toda a estrutura filosófica do edifício plotiniano, veremos como e que sentido tem este conceito de uma SE central investida de um absoluto metafísico que, ao mesmo tempo que se demite de toda e qualquer hipótese de predicação, a torna justamente possível relativa aos outros seres. Argumentaremos que a noção de Uno obsessivamente trabalhada por Plotino ao longo da sua obra traduz antes de mais uma intuição teológica, e na sua base, religiosa. A instituição de uma categoria ontológica da ordem do fundamento, contraditória nos seus próprios termos em tensão, é, como observaremos, uma marca fundamental desta religiosidade imanente à sistemática especulativa de Plotino. Neste sentido, a esfera do ético surgirá relevante, eivada e transversalmente comprometida com uma religiosidade que lhe oferece uma objectividade evidente na óptica do nosso autor.

A principal tese desta dissertação pode resumir-se de forma simplificada:

1. A ontologia plotiniana é antes de mais reflexo profundo de decisões especulativas eminentemente religiosas. O trabalho metafísico especulativo de Plotino está eivado de um sentido religioso que o determina desde a sua raiz: o conceito henológico de uma estrutura como o Uno, ainda que responda a problemas herdados da matriz teórica de legado claramente platónico, e do qual o *corpus* plotiniano é sem dúvida uma expressão própria na sua originalidade, só se deixa entrever com o devido rigor se for avaliada como um dispositivo construído no eixo de uma religiosidade ideológica forte, transposta para o domínio da ontologia e da especulação metafísica argumentativa.
2. Ao contrário do que tem vindo a ser sugerido por alguns especialistas na área⁵⁵, Plotino tem uma teoria ética relevante, coerente e devidamente estruturada com a sua proposta metafísica. Como atrás avançámos, a expressão desta não se deixa entrever num hipotético e superficial

⁵⁵ Os que no panorama contemporâneo se dedicam ao estudo especializado do fenómeno neoplatónico na Filosofia Antiga tardia não se têm, no geral, dedicado quer à Ética quer à Política. A maioria dos autores parte da noção generalista de que o Neoplatonismo é uma doutrina que essencialmente se ocupa da união ao Uno/Deus e que nesse sentido pretende exortar ao escape da vida mundana e por conseguinte da política ou de qualquer outro papel público em sociedade (Dillon 1990) (M. R. Miles 1999). Alegadamente, a Ética ainda assim vagamente proposta pelos autores que presidem a esta corrente filosófico-religiosa e eventualmente reconhecida pelos actuais hermeneutas tende directamente para uma forma peculiar das antigas éticas da contemplação; a ética de Plotino é, por exemplo, descrita como atravessada por uma «*remoteness and unreality*» e «*uncompromisingly self-centred and otherworldly*» (Plass 1982, 253; 255). Há, no entanto, uma bibliografia recente cada vez em maior número que contraria esta tendência, como veremos, fundamentalmente errada – (A. Smith 199) (Schniewind 2000) (D. J. O'Meara 2003) (Ousager 2004).

idealismo, mas está profunda e positivamente fundada na leitura e compreensão do mundo tal qual no ponto anterior esclareceremos.

3. Assim, se, como argumentámos, a metafísica de Plotino tem um eminente sentido religioso e se a coerência da sua teoria ética assenta justamente na interpretação da realidade como é veiculada pelo seu labor metafísico, concluiremos que em Plotino estamos antes de tudo o mais perante um dispositivo intelectual radicalmente constituído por uma racionalidade profundamente curvada, rumo ao sentido de uma religiosidade definida nos seus termos próprios e à satisfação necessária dos princípios que invoca.

Dado o argumento programático anotado, é importante sublinhar que este estudo se ocupará fundamentalmente de uma busca pelo que de filosófico existe em Plotino, quando ao mesmo tempo se evidenciarem os matizes religiosos que fundamentam todo o seu sentido. Se o trabalho plotiniano é principalmente o ofício de uma racionalidade incarnada e desenvolvida ao abrigo de pressupostos e de um determinado enquadramento religioso, este trabalho tem como principal móbil esclarecer a questão do dever do bem no Homem, dada a tectura total do dispositivo *metafísico-religioso* que se edifica na totalidade da perspectiva estatuída na *Plotini Opera*.

O esqueleto argumentativo que explicitámos e que desenvolveremos no decurso deste trabalho difere do que até hoje, tanto no panorama nacional como internacional, se tem desenvolvido. Na senda da reflexão em torno da Filosofia Antiga, o estado da arte, uma aproximação deste género é no mínimo rara; o leitor da literatura filosófica especializada em Plotino depara-se quase sempre com o género de abordagens que atrás enunciámos – entre a sobrevalorização do seu misticismo ou, inversamente, a sua demissão – e dos quais nos afastamos pelos motivos que referimos. A alternativa que propomos tenta compensar esta falta no panorama internacional; o seu motivo principal é o da novidade mediada pela recondução, é o da necessidade que reconhecemos como premente por um trabalho diacrónico de percepção filosófica e por um cultivo simultâneo da inteligência liberta para a racionalidade clara que é hoje urgente. Plotino é nesta tese visto sem preconceitos: este trabalho não é, como atrás dissemos, historiográfico, ou fundamentalmente de matiz histórico. Não pretende caracterizar ou descrever as circunstâncias contingentes intelectuais ou mundanas que presidiram à eclosão da obra plotiniana; pensar, a título de exemplo, a questão da história do Uno em Plotino e da sua genealogia própria era em si mesmo motivo bastante para um trabalho em tudo semelhante a este; no entanto o que aqui nos traz é antes um trabalho de escarpelização da anatomia geral metafísica e ética do nosso autor, perscrutando as suas decisões, avaliando-as fundamentalmente e questionando-as enquanto soluções de trabalho, dado o panorama geral dos novos resultados recentemente vindos a lume no que diz respeito à Filosofia da Cognição, da Antropologia da Religião e da Psicologia Evolutiva. O que preside à postulação de um princípio como o Uno, numa sistemática explicativa da realidade como a de Plotino? E que necessidades preenchem os princípios inteligíveis do Intelecto e da Alma nos principais eixos da teoria metafísica e ética deste filósofo? Que subentendem estes objectos intelectuais, tal qual foram postulados por Plotino? Questionando os fundamentos das decisões metafísicas, éticas e no fundo, como veremos, religiosas de Plotino, esta meditação desenvolve-se numa estrutura clássica de investigação:

- a) Numa brevíssima e primeira parte, ofereceremos uma tradução do tratado VI.7 [38] *Enéada* de Plotino a partir do grego antigo vertido aqui para português;

- b)** A segunda fase desta investigação, mais negativa e crítica, ocupar-se-á de um comentário minucioso do texto em questão, praticamente palavra a palavra, levando tanto quanto possível e de forma transversal em linha de conta a totalidade da obra plotiniana;
- c)** A terceira parte da dissertação é definitivamente o lugar mais positivo desta pesquisa: ao comentário crítico que antecede esta fase, sucede uma proposta positiva de interpretação relativamente aos objectos intelectuais que articulam o dispositivo metafísico geral de Plotino, postos anteriormente em evidência e devidamente ponderados face ao panorama contemporâneo de investigação.
- d)** Seguir-se-á finalmente o espaço para uma conclusão que pretende responder à questão por nós já salientada do dever do Bem; sublinhando a profunda relação que existe entre Metafísica e Ética, tratamos de concretizar a tese de que não é possível tratar com rigor científico Plotino sem lhe reconhecer uma faceta religiosa que ultrapassa em muito o seu famoso misticismo. O elemento religioso determina a ontologia de Plotino, e por conseguinte define de igual modo os traços gerais da sua ética.

Este trabalho não tem como objectivo esclarecer as articulações e a coerência própria do interior geral do edifício plotiniano – e dada esta principal razão, como dissemos, não opta por uma discussão alargada da sua história –, antes procurando investigar e questionar a racionalidade das escolhas que geneticamente compõem, incorporam e se desenvolvem no tratado de que nos ocupamos. A questão «Porque acreditava Plotino em X?» é evidentemente diferente da interrogação «É X verdade?» O que nos move precisamente neste trabalho é, pelas razões que atrás aduzimos, não uma tentativa de falsificação das teorias metafísicas e éticas de Plotino – que como paralelamente veremos não são até, na sua grande maioria, falsificáveis – mas um adentramento esclarecedor das razões fundamentais genéticas que levaram este autor a responder de determinado modo aos problemas que herdou. É certamente verdade que nenhuma tese ou argumento da Filosofia da Religião, pelo menos tal qual aqui a levamos a cabo, pode refutar em absoluto a crença religiosa que, como mostraremos, atravessa transversalmente este autor, mas veremos, com os argumentos que introduziremos, que o tipo de especulação levada a cabo neste autor, identificando rigorosamente as fontes religiosas de onde o *in nuce* da sua metafísica e ética se originam, não só tem um fundamento religioso, como é passível de ser desafiado. A questão não está tanto em determinar uma suposta incoerência interior da especulação de Plotino – tanto mais que uma atitude deste género nos parece impossível face ao problema das contradições evidentes entre os diversos tratados cronologicamente afastados –, visto que a perspectiva que assim lançamos não pretende alegar uma hipotética hiper-impessoalidade ética, uma inumanidade ou até um sobre-intelectualismo da expressão prática plotiniana face a um Inteligível pelo menos aparentemente sobranceiro perante a materialidade. Esta investigação pretende inquirir os fundamentos destas decisões, investigar o porquê e o sentido profundo das escolhas e das opções explicativas de Plotino.

Em suma: se os trabalhos que até aqui a bibliografia secundária tem produzido ou são descrições minuciosas do pensamento de Plotino, ou são a recondução teórica dos seus conceitos a artefactos culturais produzidos anterior ou posteriormente construídos por outros autores, esta investigação pretende, ao invés, *explicar* Plotino. O título do presente estudo diz: «Metafísica, Ética e Religião em Plotino» – mas podia sem dúvida, e à semelhança do que aliás sucedeu com as obras de Daniel Dennett e de Pascal Boyer que já referimos, intitular-se «Plotinus Explained» ou «Plotino Explicado».

A escolha do VI.7 [38] para comentário minucioso deste estudo assenta em razões que se prendem também com estas questões por nós levantadas: sendo um tratado incluído por Porfírio no volume de trabalhos da maturidade de Plotino, o PWS TO PLHQOS TWN IDEWN UPESTH KAI PERI TAGAQOU é sem dúvida um dos textos intelectual e espiritualmente mais poderosos das *Enéadas*⁵⁶. Nele são abordadas, transversalmente recapituladas e numa radical profundidade, as temáticas que principalmente nos interessam, como é o caso da Metafísica e da Ética, devidamente entretecidas numa lógica visceralmente religiosa e da qual a seu tempo, neste estudo, daremos devida conta.

Uma outra ordem de justificação desta nossa abordagem e deste preciso objecto de estudo em particular prende-se com a interrogação da pertinência das questões que levanta: «Porque é que afinal o facto religioso na metafísica e na ética de Plotino, a verificar-se, é um elemento relevante e carente de uma explicação?» Não poderá ser mero acaso? E ainda que não seja, não se poderia arriscar uma resposta à pergunta com uma nova interrogação que esvaziasse o problema, do género: «E porque não?» A resposta ao campo problemático que se estabelece passa por atestar a pertinência da abordagem que introduzimos. A explicação de conceitos sobrenaturais estrutura-se nesta tese juntamente com um programa de investigação e justificação de um fenómeno universal humano: a crença em entidades sobrenaturalistas. Universalmente presente, este fenómeno da crença numa agência sobrenatural do mundo nas suas várias dimensões justifica a sua emergência associada ao domínio da Filosofia Antiga tardia, justamente porque não cremos que haja maneira mais rigorosa de a escrutinar. Os avanços a fazer na área da hermenêutica contida na coerência dos edifícios filosóficos não podem por natureza própria, pelas suas inerentes condições de possibilidade, fazer uso dos materiais que utilizaremos neste estudo. A explicação da evidência para Plotino quanto a uma necessidade de postular uma SE fundadora e garante da realidade, além do legado histórico de que certamente deriva, e que recapitula através do médio-platonismo uma herança platónica e aristotélica profundamente alterada, constitui uma resposta plenamente avaliável do ponto de vista da Ciência Cognitiva da Religião (CCR). Nesta perspectiva, poderemos ver como os princípios mais primordiais que a racionalidade plotiniana invoca ou, como veremos, pressupõe na maior parte das vezes acriticamente na totalidade da sua especulação – tanto no seu espectro metafísico como no trabalho ético que se justapõe à estruturação ontológica do pensamento deste autor – resultam de um trabalho sobre as categorias ontológicas mais básicas produzidas no cérebro humano e da sistemática violação das expectativas que organicamente lhes estão associadas. Esta representação religiosa do mundo, argumentaremos, serve de fundamento último para a postulação do sustentáculo metafísico do edifício filosófico de Plotino e por conseguinte para a constituição total deste artefacto reflexivo intelectual vivo, orgânico e interiormente comprometido com os seus próprios pressupostos na leitura do mundo. A activação de sistemas de inferência mental nos conceitos recriados por Plotino permitirá perceber com rigor e em profundidade a razão das suas escolhas e principalmente o horizonte e sentido que qualquer abordagem, a nosso ver, não alcançou.

A construção do artefacto especulativo metafísico de Plotino, com as suas relações abstractas entre categorias ontológicas, bem como com a activação de sistemas de inferência contraditórios e a pressão cognitiva⁵⁷ para uma correcção contínua, neste caso preciso, teológico-filosófica, constitui-se

⁵⁶ N.B.: É também a opinião de A. H. Armstrong em *Plotinus*; vide: (Armstrong, Plotinus 1988, 78).

⁵⁷ J. L. Barret, *Antropomorphism, intentional agents and conceptualizing God*, PhD infelizmente não publicado até à data; (Cornell University: New York). Agradecemos ao autor a consulta do documento que felizmente nos proporcionou. Para o que aqui referimos importa também tomar em linha de conta: (Barret, Exploring the natural foundations of religion 2000); (Batson 1993); (Dennett e Weiner 1991); (Durham 1991); (Gopnik e Meltzoff 1997); (Guthrie 1993) (Lawson e McCauley 1990); (Lumsden e Wilson 1981); (Pinker 1997); (Sperber 1985); (Sperber, Rethinking symbolism 1975);

numa determinada arquitectura mental que constrange e implica decisões posteriores no domínio da ética e da política. A religião enquanto sistema cultural natural, numa abordagem antropológica tal qual a apresentamos para uma discussão aprofundada do espaço da Ética em Plotino, traz consigo também questões que não são inócuas; as implicações deste naturalismo transversal aplicado ao recapitular das lições já dadas por especialistas da Psicologia Moral – por exemplo com António Damásio e o seu famoso *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (1994) e o célebre *Good Natured* (1996) de Frans de Waal – pretendem produzir uma explicação para a construção plotiniana de uma dialéctica hierarquicamente organizada no interior das disposições práticas ou puramente mentais da virtude rumo à introspecção contemplativa, face ao contexto de interesses, entretecido entre o próprio e o seu espaço de acção.

As razões para uma ambígua depreciação do mundo por parte de Plotino, bem como o menosprezo da virtude convencionalmente mundana, serão neste estudo objecto de investigação profunda. Aglutinado ao problema da religiosidade de Plotino, veremos como o horizonte de sentido da idealidade moral se constitui no eixo do cultivo das mesmas inferências que possibilitam e propulsionam a construção da sistemática metafísica do autor. Argumentaremos que o sistema moral instituído por Plotino, além de profundamente comprometido com o seu trabalho metafísico, está firmado em mecanismos psicológicos que regulam a construção geral do seu edifício filosófico. Metafísica e Ética estão visceralmente co-implicadas numa religiosidade transversal e que promove a interpenetração quase invisível e constante dos principais termos e teses plotinianas, que apenas se deixam entrever com clareza, argumentamos, mediante a análise meticulosa do próprio texto de Plotino, como avançámos já, vertical e sinteticamente observado – isto é, principalmente analisado sem preconceitos e muito menos à luz de enquadramentos teóricos e perspectivas normativas advenientes de qualquer legado que não seja o de um ponto de vista genuinamente evolucionista da cultura, e, especificamente, do que dela também deriva, do pensamento habitualmente designado por filosófico.

Em suma, esta tese representa um programa que se apresenta concentrado nos argumentos plotinianos que pretende escrutinar, mas é sem dúvida também expressão viva do ponto de vista que defenderemos. Ao contrário de no texto se tentar encontrar apenas razões genealógicas de ordem conceptual para os fundamentos da metafísica e da ética plotiniana, ao contrário também de uma mera tentativa de descrições detalhadas acerca de uma coerência geral mais unitária ou mais evolucionista do caminho especulativo de Plotino, o que no actual estudo se busca é, em resumo, nada mais nada menos que as razões metametafísicas e metaéticas, as razões cognitivas que ditaram o modo e a forma de todas as grandes decisões que levaram Plotino à postulação das entidades ontológicas e dos factos éticos avançados no seu trabalho. Em suma, a tese deste trabalho é: o facto de nesta reflexão se referirem soluções metametafísicas para as decisões metafísicas de Plotino, o facto de se referirem igualmente razões metaéticas para o que de ético se postula na obra plotiniana, implica que se defina rigorosamente o espaço onde as decisões ocorrem.

(Sperber, *Explaining culture: A naturalistic approach* 1996); (Tomasello 1993); (Turner 1996); (Turner e Fauconnier, *Conceptual integration and formal expression* 1995); (Walker 1992); (Ward 1994). Também axial para a perspectiva que essencialmente lançamos no presente estudo é a colossal obra de Brian Boyd, *On The Origins of Stories – Evolution, Cognition and Fiction* (B. Boyd 2009). Duas obras também essenciais para perceber o ponto de partida deste trabalho são o trabalho recentemente desenvolvido por Michael Shermer, no seu *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies – How we construct beliefs and reinforce them as truths* (Shermer 2011) e, directamente instalada na área da Ciência Cognitiva aplicada à moralidade, a obra de Patricia Churchland *Braintrust: What Neuroscience Tells us about Morality* (Churchland 2011) é obrigatória para compreender em profundidade a perspectiva e o ponto de vista de que partimos.

A principal posição do presente estudo, o seu primevo objectivo é mostrar que o original lugar de todas as decisões metafísicas e, por conseguinte, de todas as decisões éticas de Plotino é uma religiosidade que não se subsume apenas às suas manifestações mais óbvias ritualistas e folclóricas – mas que está sub-repticiamente presente, que constitui os conceitos mais básicos e todas as suas questões fundamentais desde o cerne da especulação plotiniana às suas extremidades mais ocultas.

ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΠΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΓΟΥ

TEXTO E TRADUÇÃO
– TRATADO 38 (VI,7) –

COMO A MULTIDÃO DAS FORMAS VEIO A EXISTIR E SOBRE O BEM

PLOTINO

TRADUÇÃO DE DAVID G. SANTOS



1. Quando deus, ou um dos deuses, enviou as almas para nascerem, colocou no rosto os olhos portadores de luz e deu outros órgãos a cada sensação, pressupondo que assim salvaguardaria [cada animal], por ver e ouvir previamente, e graças ao tacto [cada animal] conseguiria evitar uma coisa, e perseguir outra. Mas de onde provém a capacidade de ver previamente [5] isto? Não foi por outros terem nascido antes e depois terem perecido por causa da ausência de sensações que mais tarde lhes deu aquilo que permitia aos homens e outros animais ficarem salvaguardados em relação às afecções. Alguém poderia dizer que ele sabia que o animal haveria de experimentar o calor, o frio e outras afecções de corpo; e sabendo estas coisas, [10] concedeu-lhes a sensação e os órgãos, através dos quais as sensações se exercem para evitar que os corpos dos animais perecessem facilmente. Mas das duas, uma: ou lhes deu os órgãos tendo elas já as faculdades, ou lhes deu ambos. Mas se lhes deu sensações, primeiro as almas não tinham sensibilidade, ainda que fossem almas; se tivessem, quando se [15] tornaram almas e passaram a ser, para poderem nascer, era-lhes conatural nascerem. Era contra a sua natureza estarem longe do nascimento e no inteligível, e de facto foram feitas para pertencerem a outra coisa e estarem no mal. A providência visava salvaguardar-se no mal e este era o raciocínio do deus, um raciocínio também para tudo. [20] Quais são os princípios dos raciocínios? Se provêm de outros raciocínios, devem estar para um fim que precede o raciocínio ou para vários. Quais são os princípios? Ou a sensação ou o intelecto, mas ainda não há sensação apenas intelecto. Mas se as premissas são intelecto, a conclusão é conhecimento. Não sobre nenhuma coisa sensível. Aquilo cujo [25] princípio provém do intelecto tem no intelecto o seu fim. Como é possível que esta disposição alcance a compreensão do que é sensível? Nem a providência do animal nem a de todo o universo provieram de um raciocínio, visto que nem sequer há aí um raciocínio, mas chama-se raciocínio por mostrar que todas as coisas estão dispostas como se outro [30] sábio assim as dispusesse mais tarde, a partir do raciocínio. E chama-se previsão por estarem dispostas como se um sábio as previsse mais tarde. Em relação às coisas que não nasceram antes do raciocínio, o raciocínio é algo útil por falta de poder antes do raciocínio, e a previsão [é útil] porque aquele que prevê não tinha o poder, em virtude do qual não carecia de previsão. [35] E a previsão faz que não seja isto mas seja aquilo e como que receia aquilo que não é tal. Onde há apenas isto não há previsão. E o raciocínio é isto em vez daquilo. Sendo apenas um dos dois, porque é que há raciocínio? Como é que aquilo que é só um e simples contém a explicação que 'é isto para que não seja aquilo' [40] e que 'deve ser isto se não é aquilo' e que 'isto aparece como útil e protector' ao nascer'? Na verdade previra e pensara previamente e foi precisamente por isso – como foi dito há pouco no começo – que deu as sensações e as faculdades, por muito difícil que seja de compreender a dádiva e como a fez. [45] Mas se toda a actividade não deve ficar incompleta e não é permitido pensar que tudo aquilo que é do deus é outra coisa que não seja inteira e total, tudo deve existir em tudo aquilo que é seu. A eternidade deve estar também nele. Por isso o futuro também deve estar presente. Nada há que venha mais tarde naquele, mas o que já ali está presente torna-se mais tarde outra coisa. [50] Se o futuro já está presente, é necessário que esteja presente como se tivesse sido pré-concebido com vista ao que vem mais tarde. Isto é: não precisa de nada e isto é: não sente falta de nada. Tudo já existia e existia sempre e era de tal forma que se podia dizer mais tarde que isto vem depois daquilo. Quando é estendido e como que [55] desdobrado, pode mostrar que isto vem depois daquilo, mas estando todo junto é inteiramente isto; isto é: tem a causa também em si mesmo.

1. Εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεὸς ἢ θεὸς τις τὰς ψυχὰς φωσφόρα περὶ τὸ πρόσωπον ἔθηκεν ὄμματα καὶ τὰ ἄλλα ὄργανα ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκάσταις ἔδωκε προορώτο καὶ προακούει καὶ ἀψαμένη τὸ μὲν φεύγει, τὸ δὲ διώκει. πόθεν δὴ προϊδὼν [5] ταῦτα; οὐ γὰρ δὴ πρότερον γενομένων ἄλλων, εἴτα δι' ἀπουσίαν αἰσθήσεων φθαρέντων, ἔδωκεν ὕστερον ἃ ἔχοντες ἔμελλον ἄνθρωποι καὶ τὰ ἄλλα ζῶν τὸ παθεῖν φυλάξασθαι. ἢ εἴποι ἄν τις, ἡδεῖ, ὅτι ἐν θερμοῖς καὶ ψυχροῖς ἔσοιτο τὸ ζῶν καὶ τοῖς ἄλλοις σωμάτων πάθεσι· ταῦτα δὲ εἰδὼς, [10] ὅπως μὴ φθείροιτο ῥαδίως τῶν ζῶν τὰ σώματα, τὸ αἰσθάνεσθαι ἔδωκε, καὶ δι' ὧν ἐνεργήσουσιν αἱ αἰσθήσεις ὀργάνων. ἀλλ' ἦτοι ἐχούσαις τὰς δυνάμεις ἔδωκε τὰ ὄργανα ἢ ἄμφω. ἀλλ' εἰ μὲν ἔδωκε καὶ τὰς αἰσθήσεις, οὐκ ἦσαν αἰσθητικαὶ πρότερον ψυχὰς οὕσαι· εἰ δ' εἶχον, ὅτε [15] ἐγένοντο ψυχαί, καὶ ἐγένοντο, ἵν' εἰς γένεσιν ἴωσι, σύμφυτον αὐταῖς τὸ εἰς γένεσιν ἰέναι. παρὰ φύσιν ἄρα τὸ ἀπὸ γενέσεως καὶ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, καὶ πεποιήνται δὴ, ἵνα ἄλλον ὧσι καὶ ἵνα ἐν κακῷ εἶεν· καὶ ἡ πρόνοια, ἵνα σώζονται ἐν τῷ κακῷ, καὶ ὁ λογισμὸς ὁ τοῦ θεοῦ οὗτος καὶ ὅλως [20] λογισμὸς. ἀρχαὶ δὲ λογισμῶν τίνες; καὶ γάρ, εἰ ἐξ ἄλλων λογισμῶν, δεῖ ἐπὶ τι πρὸ λογισμοῦ ἢ τινὰ γε πάντως ἰέναι. τίνες οὖν ἀρχαί; ἢ γὰρ αἰσθησις ἢ νοῦς. ἀλλὰ αἰσθησις μὲν οὐπω· νοῦς ἄρα. ἀλλ' εἰ νοῦς αἱ προτάσεις, τὸ συμπέρασμα ἐπιστήμη περὶ αἰσθητοῦ οὐδενός ἄρα. οὐ γὰρ [25] ἀρχὴ μὲν ἐκ τοῦ νοητοῦ, τελευτὴ δὲ εἰς νοητὸν ἀφικνεῖται, πῶς ἐνὶ ταύτην τὴν ἕξιν πρὸς αἰσθητοῦ διανόησιν ἀφικνεῖσθαι; οὐ· οὐ γὰρ ζῶν πρόνοια οὐθ' ὅλως τοῦδε τοῦ παντός ἐκ λογισμοῦ ἐγένετο· ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἐνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος 30] σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἂν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὕστερον] προϊδῶν. ἐν γὰρ τοῖς μὴ γενομένοις πρὸ λογισμοῦ ὁ λογισμὸς χρησίμον ἀπορίᾳ δυνάμεως τῆς πρὸ λογισμοῦ, καὶ προόρασις, ὅτι μὴ ἦν δύναμις τῷ προορώντι, καθ' ἣν οὐκ ἐδεήθη προοράσεως. [35] καὶ γὰρ ἡ προόρασις, ἵνα μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τοῦτο, καὶ οἷον φοβεῖται τὸ μὴ τοιοῦτον. οὐ δὲ τοῦτο μόνον, οὐ προόρασις. καὶ ὁ λογισμὸς τοῦτο ἀντὶ τούτου. μόνον δ' ὄντος θατέρου τί καὶ λογίζεται; πῶς οὖν τὸ μόνον καὶ ἐν καὶ ἀπλῶς ἔχει ἀναπτυσσόμενον τὸ “τοῦτο, ἵνα μὴ τοῦτο” [40] καὶ “ἔμελλε γὰρ τοῦτο, εἰ μὴ τούτο” καὶ “χρησίμον τοῦτο ἀνεφάνη καὶ σωτήριον τοῦτο γενόμενον”; προϊδέτο ἄρα καὶ προελογίσατο ἄρα καὶ δὴ καὶ — τὸ νῦν ἐξαρχῆς λεχθέν — τὰς αἰσθήσεις διὰ τοῦτο καὶ ἔδωκε [τὰς δυνάμεις], εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἄπορος ἢ δόσις [καὶ πῶς]. οὐ μὴν [45] ἀλλ' εἰ δεῖ ἐκάστην ἐνεργειαν μὴ ἀτελῆ εἶναι, μηδὲ θεμιτὸν θεοῦ ὅτι οὖν ὃν ἄλλο τι νομίζειν ἢ ὅλον τε καὶ πᾶν, δεῖ ἐν ὁπωῦν τῶν αὐτοῦ πάντα ἐννυπαρχεῖν. δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ μέλλοντος ἡδη παρόντος εἶναι. οὐ δὴ ὕστερόν τι ἐν ἐκείνῳ, ἀλλὰ τὸ ἡδη ἐκεῖ παρόν ὕστερον ἐν ἄλλῳ γίνεται. [50] εἰ οὖν ἡδη πάρεστι τὸ μέλλον, ἀνάγκη οὕτω παρεῖναι, ὡς προνοησόμενον εἰς τὸ ὕστερον τοῦτο δὲ ἐστίν, ὡς μηδὲν δεῖσθαι μηδενὸς τότε, τοῦτο δὲ ἐστὶ μηδὲν ἐλλείψοντος. πάντα ἄρα ἡδη ἦν καὶ αἰεὶ ἦν καὶ οὕτως ἦν, ὡς εἰπεῖν ὕστερον τότε μετὰ τότε· ἐκτεινόμενον μὲν γὰρ καὶ οἷον [55] ἀπλούμενον ἔχει δεικνύναι τότε μετὰ τότε, ὁμοῦ δὲ ὃν πᾶν τότε· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν.

2. Por isso também a partir daqui, uma pessoa ficará a conhecer igualmente a natureza do intelecto que vemos mesmo melhor do que os outros; não vemos ainda assim como é grande a importância do intelecto. Concedemos que ele tem 'o quê', mas não 'o porquê' ou se o concedermos, é à parte. E vemos um homem ou um olho, se calhar como uma imagem ou uma imagem [5] de uma imagem. O facto é que lá no inteligível existe o homem e existe o porquê de haver homem, se o homem ali deve ser algo intelectual tal como o olho e o porquê de haver olho; ou não existirão de todo se não houver porquê. Aqui tal como cada uma das partes está separada, assim também o está o porquê. Mas lá no inteligível todas as coisas estão na unidade, de tal forma que a coisa e o 'porquê [10] da coisa' são o mesmo. Muitas vezes também aqui a coisa e o porquê são o mesmo, por exemplo 'o que é um eclipse'. O que é que evita também que cada coisa seja o seu porquê também nos outros casos, e que isto seja a substância de cada coisa? É absolutamente necessário; e têm êxito os que tentam compreender assim 'o que é' uma coisa. Aquilo [15] que cada coisa é, é a razão porque é. Eu não digo que a forma seja para cada coisa a causa do ser – isto é naturalmente verdade – mas digo que, se cada forma, ela própria se desdobrar de volta a si própria encontrarás nela 'o porquê'. Aquilo que é inerte e não tem vida não tem em absoluto 'o porquê', mas se é uma forma e pertence ao [20] intelecto de onde obterá 'o porquê'? Se alguém disser 'a partir do intelecto' não está separado dele, supondo que é ele próprio também intelecto; se [ele próprio] deve ter estas coisas às quais nada lhe falta, não lhe deve faltar o porquê. O intelecto tem assim cada porquê das coisas nele; e em relação às coisas nele, ele próprio será cada coisa das coisas nele, de tal modo que nenhuma delas [25] necessita do porquê do seu nascimento, mas ao mesmo tempo que nasceram, têm nele próprio a causa da sua existência. Não sendo casual, nada do seu 'porquê' lhe poderá faltar, mas porque tem tudo, tem também a perfeição juntamente com a causa. E dá às coisas que dele participam, de tal modo que elas têm o seu 'porquê'. E, tal como [30] em tudo isto composto de muitas coisas, todas as coisas estão ligadas umas às outras e tal como cada porquê está no ser em tudo – como também em cada um a parte é vista em relação à totalidade –, não é isto que nasce e a seguir aquilo, depois daquele outro, mas todas as coisas estabelecem umas em relação às outras ao mesmo tempo a causa e o efeito, [35] assim também é sobretudo necessário que todas as coisas ali [no inteligível] estejam relacionadas com a totalidade e cada uma consigo própria. Se há uma coexistência de todas as coisas juntas e todas as coisas são independentes do acaso e não deve haver separação, as coisas causadas terão em si próprias as causas e cada uma será tal que tem a sua causa de forma não causal. Se as coisas [40] não têm a causa do existir e são auto-suficientes e independentes da causa, terão a causa em si mesmas e com elas mesmas. Se ali nada é em vão e muitas coisas estão em cada coisa, poderás dizer cada porquê em relação a todas as coisas que contém. Ali o porquê pré-existiu e coexistiu, não sendo um 'porquê' [45] mas um 'quê'; ou melhor os dois são um. O que é que poderia ter acima do Intelecto, como se fosse uma intelecção do Intelecto, não sendo tal qual um produto perfeito? Se é perfeito, não é possível dizer o que é que lhe falta nem porque é que isso não está presente. Estando presente, poderás dizer porque é que está presente; do mesmo modo o porquê está contido na existência; [50] em cada intelecção e em cada acto [do Intelecto], por exemplo [na intelecção] do Homem, mostra-se o Homem inteiro, tendo consigo nele desde o princípio tudo quanto tem [e] está preparado na totalidade. Além disso, se não está inteiro, mas se lhe deve acrescentar algo, pertence a algo que foi criado. Mas existe para sempre, de tal modo que é inteiro. Mas o [55] Homem que veio a ser é gerado.

2. Διὸ καὶ ἐντεῦθεν ἂν τις οὐχ ἦπτον καταμάθοι τὴν νοῦ φύσιν, ἣν καὶ πλέον τῶν ἄλλων ὁρῶμεν· οὐδ' ὥς ὅσον ἐστὶ τὸ νοῦ χρῆμα ὁρῶμεν. Τὸ μὲν γὰρ “ὅτι” δίδομεν αὐτὸν ἔξειν, τὸ δὲ “διότι” οὐκέτι, ἢ, εἰ δοίημεν, χωρίς. καὶ ὁρῶμεν ἄνθρωπον ἢ ὀφθαλμόν, εἰ τύχοι, ὥς περ ἄγαλμα ἢ ἀγάλματος· [5] τὸ δὲ ἐστὶν ἐκεῖ ἄνθρωπος καὶ διὰ τί ἄνθρωπος, εἴ περ καὶ νοερὸν αὐτὸν δεῖ τὸν ἐκεῖ ἄνθρωπος εἶναι, καὶ ὀφθαλμὸς καὶ διὰ τί· ἢ οὐκ ἂν ὁλῶς εἴη, εἰ μὴ διὰ τί. ἐνταῦθα δὲ ὥς περ ἕκαστον τῶν μερῶν χωρίς, οὕτω καὶ τὸ “διὰ τί”. ἐκεῖ δ' ἐν ἐνὶ πάντα, ὥστε ταῦτόν τε πρᾶγμα καὶ τὸ “διὰ [10] τί” τοῦ πράγματος. πολλαχοῦ δὲ καὶ ἐνταῦθα τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ “διὰ τί” ταῦτόν, οἷον τί ἐστὶν ἐκλειψις. τί οὖν κωλύει καὶ ἕκαστον διὰ τί εἶναι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν οὐσίαν ἕκαστον; μᾶλλον δὲ ἀνάγκη· καὶ πειρωμένοις οὕτως τὸ τί ἦν εἶναι λαμβάνειν ὀρθῶς συμβαίνει. ὁ [15] γὰρ ἐστὶν ἕκαστον, διὰ τοῦτο ἐστὶ. λέγω δὲ οὐχ ὅτι τὸ εἶδος ἕκαστῳ αἴτιον τοῦ εἶναι — τοῦτο μὲν γὰρ ἀληθές — ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος ἕκαστον πρὸς αὐτὸ ἀναπτύττοις, εὐρήσεις ἐν αὐτῷ τὸ “διὰ τί”. ἀργὸν μὲν γὰρ ὄν καὶ ζῶν (μὴ) ἔχον τὸ “διὰ τί” οὐ πάντως ἔχει, εἶδος δὲ ὄν καὶ [20] νοῦ ὄν πόθεν ἂν λάβοι τὸ “διὰ τί”; εἰ δὲ παρὰ νοῦ τις λέγοι, οὐ χωρίς ἐστὶν, εἴ γε καὶ αὐτό ἐστὶν· εἰ οὖν δεῖ ἔχειν ταῦτα μηδενὶ ἐλλείποντα, μηδὲ τῷ “διὰ τί” ἐλλείπειν. νοῦς δὲ ἔχει τὸ διὰ τί οὕτως ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· τὰ δὲ ἐν αὐτῷ αὐτὸς ἕκαστον ἂν εἴη [τῶν ἐν αὐτῷ], ὥστε μηδὲν [25] προσδεῖσθαι τοῦ διὰ τί γέγονεν, ἀλλ' ὁμοῦ γέγονε καὶ ἔχει ἐν αὐτῷ τὴν τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν. γεγονὸς δὲ οὐκ εἴκη οὐδὲν ἂν παραλειμμένον ἔχοι τοῦ “διὰ τί”, ἀλλὰ πᾶν ἔχον ἔχει καὶ τὸ καλῶς ὁμοῦ τῆς αἰτίας. καὶ τοῖς ἄρα μεταλαμβάνουσιν οὕτω δίδωσιν, ὥς τὸ “διὰ τί” ἔχειν. καὶ μήν, [30] ὥς περ ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἐκ πολλῶν συνεστηκότι συνείρεται πρὸς ἄλληλα τὰ πάντα, καὶ ἐν τῷ πάντα εἶναι ἐστὶ καὶ τὸ διότι ἕκαστον — ὥς περ καὶ ἐφ' ἕκαστου το μέρους πρὸς τὸ ὅλον ἔχον ὁράται — οὐ τούτου γενομένου, εἴτα τούτου μετὰ τόδε, ἀλλὰ πρὸς ἄλληλα ὁμοῦ τὴν αἰτίαν καὶ τὸ αἰτιατὸν [35] συνιστάντων, οὕτω χρὴ πολὺ μᾶλλον ἐκεῖ τά τε πάντ' πρὸς τὸ ὅλον ἕκαστα καὶ ἕκαστον πρὸς αὐτό. εἰ οὖν ἢ συνυπόστασις ὁμοῦ πάντων καὶ οὐκ εἴκη πάντων καὶ δεῖ μὴ ἀπηρτῆσθαι, ἐν αὐτοῖς ἂν ἔχοι τὰ αἰτιατὰ τὰς αἰτίας, καὶ τοιοῦτον ἕκαστον, οἷον ἀναιτίως τὴν αἰτίαν ἔχειν. εἰ οὖν μὴ [40] ἔχει αἰτίαν τοῦ εἶναι, αὐτάρκη δὲ ἐστὶ καὶ μεμονωμένα αἰτίας ἐστὶν, εἴη ἂν ἐν αὐτοῖς ἔχοντα σὺν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν. καὶ γὰρ αὖ εἰ μηδὲν ἐστὶ μάτην ἐκεῖ, πολλὰ δὲ ἐν ἕκαστῳ ἐστί, πάντα ὅσα ἔχει ἔχοις ἂν εἰπεῖν διότι ἕκαστον. προῖν ἄρα καὶ συνῆν τὸ διότι ἐκεῖ οὐκ ὄν διότι, [45] ἀλλ' ὅτι· μᾶλλον δὲ ἄμφω ἐν. τί γὰρ ἂν καὶ περιττὸν εἶχε νοῦ, ὥς ἂν νοῦ νόημα μὴ τοιοῦτον ὄν, οἷον μὴ τέλεον γέννημα; εἰ οὖν τέλεον, οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ὅτῳ ἐλλείπει, οὐδὲ διὰ τί τοῦτο οὐ πάρεστι. παρὸν ἄρα ἔχοις ἂν εἰπεῖν διότι πάρεστιν· ἐν ἄρα τῇ ὑποστάσει τὸ διὰ τί· [50] ἐν ἕκαστῳ τοίνυν νοήματι καὶ ἐνεργήματι οἷον καὶ ἀνθρώπου πᾶς προεφάνη ὁ ἄνθρωπος συμφέρων ἑαυτὸν αὐτῷ, καὶ πάντα ὅσα ἔχει ἐξαρχῆς ὁμοῦ ἔχων ἑτοιμός ἐστὶν ὅλος. εἴτα, εἰ μὴ πᾶς ἐστὶν, ἀλλὰ δεῖ τι αὐτῷ προσθεῖναι, γεννήματός ἐστιν. ἐστὶ δ' αἰεὶ ὥστε πᾶς ἐστὶν. [55] ἀλλ' ὁ γινόμενος ἄνθρωπος γεννητός.

3. O que é que impede de deliberar previamente sobre ele? Está em conformidade com aquele, de tal modo que nem se lhe deve tirar nada nem acrescentar, mas o deliberar e o raciocinar devem-se à hipótese [de Platão]: supôs ele que as coisas se tornam/nascem. E é assim que surgem a deliberação e o raciocínio. Ao mostrar que as coisas se ‘tornam/nascem para sempre’, **[5]** suprime que [Deus] raciocina. Não é possível raciocinar-se no que é para sempre; isso seria característico de alguém que tivesse esquecido como as coisas eram anteriormente. Se as coisas fossem melhores mais tarde, não teriam sido antes belas; mas se eram belas mantêm-se iguais. Elas são belas juntamente com a sua causa; uma vez que agora uma coisa é bela porque é tudo – é isso que é a forma: o **[10]** tudo – e porque controla a matéria; controla-a, se não deixar nenhuma parte dela sem forma; deixa-a sem configuração se lhe falta alguma forma, por exemplo: um olho ou alguma outra coisa, de tal modo que ao referires as causas, falas de tudo. Porquê os olhos? Para o todo. Porquê as sobancelhas? Para o todo. E se disseses ‘para protecção’ **[15]** dizes que salvaguarda a essência que nela se encontra; e que isto contribui para isso. E a essência existia assim antes disto e a causa era parte da essência; e isto que é, é algo diferente da essência. Todas as coisas existem umas em relação às outras e a totalidade é perfeita e inteira e contém a perfeição juntamente com a **[20]** causa e na causa, e a essência e o ser que é e o porquê do ser é um. Se o ter sensibilidade e o ter sensibilidade desta forma está contido na forma por uma necessidade eterna e pela perfeição do Intelecto, que se é perfeito, tem nele as causas de tal modo que nós mais tarde vemos que esta é a forma correcta de as coisas serem **[25]** (ali a causa é uma e completa e ali o Homem não era apenas Intelecto ao qual se lhe acrescentou a sensibilidade quando se preparava para nascer), como é que aquele Intelecto não se há-de inclinar para as coisas assim? O que é que será a sensibilidade senão a percepção das sensações? Como não haveria de ser absurdo que houvesse sensibilidade **[30]** a partir da eternidade e que aqui se exercesse essa sensibilidade e cumprisse a actividade inerente ao seu poder ali, quando a alma se torna pior?

4. Em face desta dificuldade, devemos de novo analisar desde o princípio. Talvez seja preciso dizermos primeiro quem é este homem aqui – muito embora não o conheçamos com rigor, procuramos conhecê-lo como se pudéssemos. Talvez pareça a alguns que este e aquele **[5]** são o mesmo. Daqui parte a nossa investigação: porventura este homem é uma razão da alma, diferente da alma que faz este homem e que lhe proporciona viver e raciocinar, ou o homem é tal alma, ou antes a alma que se serve de um tal corpo? Mas se **[10]** o Homem é um animal racional e um animal é composto de alma e corpo não será esta razão o mesmo que a alma? Mas se aquilo que é composto de alma racional e de corpo, é a razão do Homem como é que será a existência eterna, já que esta razão de tal Homem se gera quando o corpo e alma se juntam? **[15]** Esta razão será demonstrativa daquilo que há-de ser não do género do que é idealmente o Homem, mas parecendo-se mais a uma definição e por uma tal definição que não seja demonstrativa do que é realmente. Não é uma definição da forma na matéria, mas explica o composto que já existe. Se isto é assim, o homem ainda não está descoberto, **[20]** pois ele seria de acordo com a razão. Se alguém disser que ‘a razão de tais coisas deve ser um composto, isto nisto’, não considera apropriado explicar por que cada coisa existe.

3. Τί οὖν κωλύει προβουλεύσασθαι περὶ αὐτοῦ; ἢ κατ' ἐκεῖνον ἐστίν, ὥστε οὔτε τι ἀφελεῖν δεῖ οὔτε προσθεῖναι, ἀλλὰ τὸ βουλευσασθαι καὶ λογισθαι διὰ τὴν ὑπόθεσιν· ὑπέθετο γὰρ γινόμενα. καὶ οὕτω μὲν ἡ βούλευσις καὶ ὁ λογισμός· τῷ δ' “ἀεὶ γινόμενα” ἐνδείξασθαι καὶ ὅτι **[5]** λογίζεται ἀνεῖλων. οὐ γὰρ ἐνὶ λογίζεσθαι ἐν τῷ ἀεὶ· καὶ γὰρ αὐτὸ ἐπιλελησμένου ἦν, ὅπως καὶ πρότερον. εἴτα, εἰ μὲν ἀμείνω ὕστερον, οὐκ ἂν καλὰ πρότερον· εἰ δ' ἦν καλὰ, ἔχει τὸ ὡσαύτως. καλὰ δ' ἐστὶ μετὰ τῆς αἰτίας· ἐπεὶ καὶ νῦν καλόν τι, ὅτι πάντα — τοῦτο γὰρ καὶ εἶδος τὸ **[10]** πάντα — καὶ ὅτι τὴν ὕλην κατέχει· κατέχει δέ, εἰ μὴδὲν αὐτῆς ἀμόρφωτον καταλείπει· καταλείπει δέ, εἰ τις μορφή ἐλλείπει, οἷον ὀφθαλμός ἢ ἄλλο τι· ὥστε αἰτιολογῶν πάντα λέγεις. διὰ τί οὖν ὀφθαλμοί; ἵνα πάντα. καὶ διὰ τί ὀφρύες; ἵνα πάντα. καὶ γὰρ εἰ ἕνεκα σωτηρίας λέγοις, **[15]** φυλακτικὸν τῆς οὐσίας λέγεις ἐν αὐτῇ ὑπάρχον· τοῦτο δὲ εἶναι συμβαλλόμενον. οὕτως ἄρα οὐσία ἦν πρὶν καὶ τοῦτο, καὶ τὸ αἷτιον ἄρα μέρος τῆς οὐσίας· καὶ ἄλλο τοίνυν τοῦτο, ὃ δ' ἐστὶ, τῆς οὐσίας. πάντα τοίνυν ἀλλήλοις καὶ ἡ ὅλη καὶ τελεία καὶ πᾶσα καὶ τὸ καλῶς μετὰ τῆς **[20]** αἰτίας καὶ ἐν τῇ αἰτίᾳ, καὶ ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ διότι ἐν. εἰ τοίνυν ἔγκειται τὸ αἰσθητικὸν εἶναι καὶ οὕτως αἰσθητικὸν ἐν τῷ εἶδει ὑπὸ αἰδίου ἀνάγκης καὶ τελειότητος νοῦ ἐν αὐτῷ ἔχοντος, εἴπερ τέλειος, τὰς αἰτίας, ὥστε ἡμᾶς ὕστερον ἰδεῖν, ὡς ἄρα ὀρθῶς οὕτως ἔχει **[25]** — ἐκεῖ γὰρ ἐν καὶ συμπληρωτικὸν τὸ αἷτιον καὶ οὐχὶ ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖ μόνον νοῦς ἦν, προσετέθη δὲ τὸ αἰσθητικόν, ὅτε εἰς γένεσιν ἐστέλλετο — πῶς οὐκ ἂν ἐκεῖνος ὁ νοῦς πρὸς τὰ τηδε ῥέποι; τί γὰρ ἂν εἴη αἰσθητικὸν ἢ ἀντιληπτικὸν αἰσθητῶν; πῶς δ' οὐκ ἄτοπον, ἐκεῖ μὲν αἰσθητικὸν **[30]** ἐξ αἰδίου, ἐνταῦθα δὲ αἰσθάνεσθαι καὶ τῆς δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν πληροῦσθαι ἐνταῦθα, ὅτε χεῖρων ἢ ψυχῇ γίγνεται;

4. Πάλιν οὖν πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν ἀνωθεν ληπτέον τὸν ἄνθρωπον ὅστις ἐκεῖνός ἐστιν. ἴσως δὲ πρότερον χρή τὸν τηδε ἄνθρωπον ὅστις ποτέ ἐστιν εἰπεῖν — μήποτε οὐδὲ τοῦτον ἀκριβῶς εἰδότες ὡς ἔχοντες τοῦτον ἐκεῖνον ζητοῦμεν. φανείη δ' ἂν ἴσως τισὶς ὁ αὐτὸς οὗτός τε **[5]** κάκεῖνος εἶναι. ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως ἐντεῦθεν· ἄρα ὁ ἄνθρωπος οὗτος λόγος ἐστὶ ψυχῆς ἕτερος τῆς τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ποιούσης καὶ ζῆν αὐτὸν καὶ λογίζεσθαι παρεχομένης; ἢ ἡ ψυχὴ ἢ τοιαύτη ὁ ἀνθρώπος ἐστίν; ἢ ἡ τῷ σώματι τῷ τοιῷδε ψυχῇ προσχρωμένη; ἀλλ' εἰ μὲν **[10]** ζῶν λογικὸν ὁ ἄνθρωπος, ζῶν δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, οὐκ ἂν εἴη ὁ λόγος οὗτος τῇ ψυχῇ ὁ αὐτός. ἀλλ' εἰ τὸ ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου, πῶς ἂν εἴη ὑπόστασις αἰδίου, τούτος τοῦ λόγου τοῦ τοιούτου ἀνθρώπου γινόμενου, ὅταν σῶμα καὶ ψυχὴ **[15]** συνέλθῃ; ἔσται γὰρ ὁ λόγος οὗτος δηλωτικὸς τοῦ ἐσομένου, οὐχ οἷος ὃν φάμεν αὐτοάνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον εἰκῶς ὄρω, καὶ τοιούτῳ οἷῳ μὴδὲ δηλωτικῷ τοῦ τί ἦν εἶναι. οὐδὲ γὰρ εἶδους ἐστὶ τοῦ ἐνύλου, ἀλλὰ τὸ συναμφοτέρων δηλῶν, ὃ ἐστίν ἡδὴ. εἰ δὲ τοῦτο, οὕτω εὔρηται ὁ ἄνθρωπος· **[20]** ἦν γὰρ ὁ κατὰ τὸν λόγον. εἰ δὲ τις λέγοι “τὸν λόγον δεῖ τὸν τῶν τοιούτων εἶναι συναμφοτέρον τι, τόδ' ἐν τῷδε”, καθ' ὃ ἐστίν ἕκαστον, οὐκ ἀξιόφει λέγειν·

Mas, por muito necessário que seja explicar as razões das formas na matéria e associadas à matéria, é preciso compreender a própria razão criadora, [25] por exemplo o homem; isto aplica-se sobretudo aos que consideram apropriado definir em cada caso o que é realmente, sempre que definem no sentido próprio. O que é realmente o homem? Ou seja: qual é o princípio intrínseco e não separado, criador do homem; acaso a própria razão é um animal racional ou é o animal um [30] composto e a própria razão é uma razão criadora do animal racional? E o que é a razão? Na realidade, o animal está em vez de vida racional na razão do homem. O homem é, portanto, vida racional. Por ventura uma vida sem alma? Das duas uma: ou a alma há-de proporcionar a vida racional e o homem será uma actividade da alma e não uma essência; ou o [35] homem será a alma. Mas se o homem for a alma racional, quando a alma for para outro animal, como é que não é homem?

5. O homem deve ser uma razão diferente da alma. O que é que impede o homem de ser um composto, uma alma numa razão específica, sendo a razão uma espécie de actividade específica e a actividade, não pode existir sem o agente? Assim são também razões nas [coisas] seminais: [5] não carecem de alma, nem são simplesmente almas. As razões criadoras não são inanimadas e não é de admirar que tais essências sejam razões. As razões criadoras de um homem são actividades de que espécie de alma? Talvez da vegetativa? As da alma criadora de um animal são próprias de uma alma mais nítida [10] e mais vital nisso mesmo. A alma que é assim e que nasce em tal matéria – porque é tal qual, está assim disposta mesmo sem o corpo –, é homem; ao tomar forma de acordo consigo mesmo e ao criar no corpo uma outra imagem do homem, quanto [15] o corpo era capaz de receber – assim como o pintor há-de criar uma imagem do homem inferior a esta –, conserva a forma e as razões ou os caracteres, as disposições, os poderes, tudo obscuro, porque não é este o homem primeiro; e também conserva várias formas de sensações, outras sensações que parecem ser mais claras, mas, em comparação com as anteriores a elas, são mais obscuras [20] e imagens daquelas. O homem que está acima deste pertence a uma alma já mais divina, portadora de um homem melhor e de sensações mais nítidas. Platão terá definido isto e ao acrescentar ‘alma que se serve de um corpo’, indica que a alma está montada sobre aquela que se serve de um corpo primeiramente, a outra, mais divina, fá-lo em segundo lugar. [25] Uma vez que o homem nascido é sensível, ela acompanha-o, dando-lhe uma vida mais luminosa; ou melhor não o acompanha mas de certa forma fixa-se. Não sai do inteligível mas em contacto com ele como que mantém suspensa a alma inferior, misturando a sua própria razão com a razão desta. Por isso esta razão, sendo obscura, [30] torna-se nítida com a iluminação.

6. Como é que existe sensibilidade na alma melhor? A sensibilidade tem como objecto os sensíveis que ali pode haver, uma vez que ainda assim ali há sensíveis. Por isso percebe assim a harmonia do sensível, depois que o homem sensível a recebeu pela sensação e se ajustou até ao último grau à harmonia ali e depois que o fogo [5] se ajustou ao fogo ali, do qual aquela alma tinha sensação em correspondência com a natureza do fogo ali. Se estes corpos existissem ali seriam objecto das sensações e percepções da alma; e o homem ali, e a alma de tal género era perceptiva destes [corpos]. Por isso o homem posterior, [10] imitação daquele, compreende as razões na imitação, e o homem no intelecto compreende o homem anterior a todos os homens.

ἄλλῃ δέ, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ μετὰ ὕλης τοὺς λόγους χρὴ λέγειν, ἀλλὰ τὸν λόγον αὐτὸν τὸν πεποιηκότα, [25] οἷον τὸν ἄνθρωπον, λαμβάνειν καὶ μάλιστα, ὅσοι τὸ τί ἦν εἶναι ἀξιούσιν ἐφ' ἐκάστου ὀρίζεσθαι, ὅταν κυρίως ὀρίζωνται. τί οὖν ἐστὶ τὸ εἶναι ἀνθρώπου; τοῦτο δ' ἐστὶ, τί ἐστὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον ἐνυπάρχον, οὐ χωριστόν; ἄρ' οὖν αὐτὸς ὁ λόγος ζῶν ἐστὶ λογικόν, ἢ τὸ [30] συναμφοτέρον, αὐτὸς δέ τις ποιητικὸς ζῶν λογικοῦ; τίς ὢν αὐτός; ἢ τὸ ζῶν ἀντὶ ζωῆς λογικῆς ἐν τῷ λόγῳ. ζωὴ τοίνυν λογικὴ ὁ ἄνθρωπος. ἄρ' οὖν ζωὴ ἄνευ ψυχῆς; ἢ γὰρ ἡ ψυχὴ παρέξεται τὴν ζωὴν τὴν λογικὴν καὶ ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἐνέργεια ψυχῆς καὶ οὐκ οὐσία, ἢ ἡ [35] ψυχὴ ὁ ἄνθρωπος ἔσται. ἀλλ' εἰ ἡ ψυχὴ ἡ λογικὴ ὁ ἄνθρωπος ἔσται, ὅταν εἰς ἄλλο ζῶν ἢ ἡ ψυχὴ, πῶς οὐκ ἄνθρωπος;

5. Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. τί κωλύει συναμφοτέρον τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι; οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι [5] λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχῶν ἀπλῶς. οἱ γὰρ λόγοι οἱ ποιοῦντες οὐκ ἄψυχοι, καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τὰς τοιαύτας οὐσίας λόγους εἶναι. οἱ οὖν δὴ ποιοῦντες ἄνθρωπον λόγοι ποίας ψυχῆς ἐνέργειαι; ἄρα τῆς φυτικῆς; ἢ τῆς ζῶν ποιοῦσης, ἐναργεστέρως [10] τινὸς καὶ αὐτὸ τοῦτο ζωτικωτέρας. ἢ δὲ ψυχῆς ἢ τοιαύτης ἢ ἐγγενομένης τῇ τοιαύτῃ ὕλῃ, ἅτε οὕσα τοῦτο, οἷον οὕτω διακειμένη καὶ ἄνευ τοῦ σώματος, ἄνθρωπος, ἐν σώματι δὲ μορφώσασα κατ' αὐτὴν καὶ ἄλλο εἶδωλον ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα, ὥσπερ καὶ [15] τούτου αὖ ποιήσει ὁ ζωγράφος ἔτι ἐλάττω ἄνθρωπον τινα, τὴν μορφήν ἔχει καὶ τοὺς λόγους ἢ τὰ ἦθη, τὰς διαθέσεις, τὰς δυνάμεις, ἀμυδρὰ πάντα, ὅτι μὴ οὕτως πρῶτος· καὶ δὴ καὶ [εἶδη αἰσθήσεων ἄλλων] αἰσθήσεις ἄλλας ἐναργεῖς δοκούσας εἶναι, ἀνδροτέρας δὲ ὡς πρὸς τὰς πρὸ αὐτῶν [20] καὶ εἰκόνας. ὁ δὲ ἐπὶ τούτῳ ἄνθρωπος ψυχῆς ἤδη θειοτέρας, ἐχούσης βελτίω ἄνθρωπον καὶ αἰσθήσεις ἐναργεστέρως. καὶ εἴη ἂν ὁ Πλάτων τοῦτον ὀρισάμενος, προσθεῖς δὲ τὸ χρωμένον σώματι, ὅτι ἐποχεῖται τῇ ἡτις προσχρῆται πρῶτως σώματι, ἢ δὲ δευτέρως ἢ θειοτέρα. [25] ἤδη γὰρ αἰσθητικοῦ ὄντος τοῦ γενομένου ἐπηκολούθησεν αὕτη τρανοτέραν ζωὴν διδοῦσα· μᾶλλον δ' οὐδ' ἐπηκολούθησεν, ἀλλὰ οἷον προσέθηκεν αὐτή· οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ, ἀλλὰ συναψαμένη οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω συμμίξασα ἐαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον. ὅθεν καὶ ἀμυδρὸς [30] οὕτως ὢν ἐγένετο φανερὸς τῇ ἐλλάμψει.

6. Πῶς οὖν ἐν τῇ κρείττονι τὸ αἰσθητικόν; ἢ τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἂν αἰσθητῶν, καὶ ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά. διὸ καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἁρμονίαν, τῇ δὲ αἰσθήσει παραδεξαμένου τοῦ αἰσθητικοῦ τοῦ αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου καὶ συναρμόσαντος εἰς ἕσχατον πρὸς τὴν ἐκεῖ ἁρμονίαν, καὶ πυρὸς [5] ἐναρμόσαντος πρὸς τὸ ἐκεῖ πῦρ, οὗ αἰσθησις ἦν ἐκείνη τῇ ψυχῇ ἀνάλογον (τῇ) τοῦ πυρὸς τοῦ ἐκεῖ φύσει. εἰ γὰρ ἦν ἐκεῖ σώματα ταῦτα, ἦσαν αὐτῶν τῇ ψυχῇ αἰσθήσεις καὶ ἀντιλήψεις· καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ, ἢ τοιαύτη ψυχὴ, ἀντιληπτικὴ τούτων, ὅθεν καὶ ὁ ὕστερος ἄνθρωπος, [10] τὸ μίμημα, εἶχε τοὺς λόγους ἐν μιμήσει· καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον.

Este homem lança luz sobre o segundo e este sobre o terceiro; e o último como que compreende todos, não se tornando aqueles, mas estando ao lado daqueles. Um de nós actua de acordo com o [15] último, outro tira algo do anterior e outro tem a sua actividade a partir do terceiro. Cada um é o homem segundo o qual actua, embora cada um compreenda todos e por outro lado não os compreenda. Quando a terceira vida e o terceiro homem se separam do corpo, se [a terceira vida] seguir a segunda vida, seguindo-a sem se separar [20] das coisas de cima, diz-se que aquele está onde está [a segunda]. Mas quando aquela [a alma] toma o corpo de uma besta pergunta-se com surpresa como é que isso acontece se ela é uma razão de homem. De facto ela era todas as coisas e umas vezes actua de uma maneira outras vezes de outra. Quando [a alma] é pura e antes de degenerar quer [ser] homem e é homem; de facto isto é mais belo e cria o que é mais [25] belo. Cria também as divindades anteriores ao homem e semelhantes à alma que cria o homem; e a divindade é mais divindade antes dela ou na verdade um deus e é uma imitação de um deus que depende do deus tal como o homem depende da divindade; não se chama deus àquele do qual o homem depende. Tem a diferença que as almas têm [30] umas em relação às outras mesmo que pertençam à mesma ordem. Deve chamar-se divindades àquela espécie de divindades a que Platão chama divindades. Quando a alma associada àquela na altura em que ela era homem segue a alma que escolheu uma natureza de besta, deu a razão que ela possui daquele animal. Possui-a [35] e esta é uma actividade pior.

7. Mas se modela uma natureza de besta, quando se degenera e se torna pior, quer dizer que não era inicialmente o princípio criador de boi ou cavalo, e que a razão de cavalo e o cavalo são contrários à natureza. Ele é certamente inferior, mas não contrário à natureza. Mas aquele princípio já era de certo modo e inicialmente cavalo ou cão. E se puder, cria o mais belo, se não puder [5] cria aquilo que pode, ou pelo menos o que se lhe ordena que crie, tal como também os artesãos que sabem criar muitas formas fazem este, precisamente que se lhes ordenou que criassem, ou aquele que a matéria exige pelas suas características particulares. O que é que impede que o poder da alma da totalidade já que é razão total, trace um esboço preliminar antes que [10] os poderes da alma que dela provêm cheguem e que ela chegue à matéria como iluminações precursoras e que a alma que empreende o trabalho seguindo tais traços crie [o desenho], articulando os traços conforme as partes e que cada alma se torne aquilo de que se aproximou, configurando-se [15] como faz o dançarino em relação ao papel dramático que lhe é atribuído? Mas seguindo uma linha de reflexão, chegámos a isto. A nossa discussão era como é que a sensibilidade pertence ao homem e como é que aquelas coisas dali não olham para a génese. E apareceu-nos com clareza a resposta, e a discussão mostrou-nos que aquelas coisas dali não olham para as daqui, [20] mas são estas daqui que dependem daquelas dali e que imitam aquelas ali, e que este homem aqui tem os poderes a partir dali e olha para aquelas coisas ali; e que os sensíveis aqui estão ligados ao homem aqui e os dali ao homem dali; e os sensíveis dali (chamámo-lhes assim porque são incorpóreos) são apreendidos de forma diferente; [25] e esta sensação aqui é mais obscura do que a apreensão ali, à qual chamamos sensação porque era percepção de corpos. E é por isto que o homem aqui é sensível, porque tem uma percepção inferior de coisas inferiores, imagem das dali. Em suma as sensações [30] são intelecções obscuras e as intelecções ali são sensações claras.

ἐλλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ· ἔχει δὲ πῶς πάντα ὁ ἔσχατος, οὐ γινόμενος ἐκεῖνοι, ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνοις. ἐνεργεῖ δὲ ὁ μὲν ἡμῶν κατὰ τὸν [15] ἔσχατον, τῷ δὲ τι καὶ παρὰ τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τῷ δὲ καὶ παρὰ τοῦ τρίτου ἢ ἐνέργεια, καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ, καί τοι πάντα ἕκαστος ἔχει καὶ αὐτὸς οὐκ ἔχει. τοῦ δὲ σώματος χωρισθείσης τῆς τρίτης ζωῆς καὶ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου, εἰ συνέποιτο τῇ δευτέρᾳ, συνέποιτο δὲ μὴ χωρισθεῖσα [20] τῶν ἄνω, οὗ ἐκείνη καὶ αὕτη λέγεται εἶναι. μεταλαβούσης δὲ θήρειον σῶμα θαυμάζεται δέ, πῶς λόγος οὕσα ἀνθρώπων. ἢ πάντα ἦν, ἄλλοτε δὲ ἐνεργεῖ κατ' ἄλλον. καθαρὰ μὲν οὖν οὕσα καὶ πρὶν κακυνθῆναι ἀνθρώπων θέλει καὶ ἀνθρωπὸς ἐστὶ· καὶ γὰρ κάλλιον τοῦτο, καὶ τὸ [25] κάλλιον ποιεῖ. ποιεῖ δὲ καὶ δαίμονας προτέρους, ὁμοειδεῖς τῇ (ἢ) ἀνθρώπων· καὶ ὁ πρὸ αὐτῆς δαιμονιώτερος, μᾶλλον δὲ θεός, καὶ ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων εἰς θεὸν ἀνηρημένος, ὥσπερ ἀνθρώπος εἰς δαίμονα· οὐ γὰρ λέγεται θεός, εἰς ὃν ὁ ἀνθρώπος· ἔχει γὰρ διαφοράν, ἣν ἔχουσι [30] ψυχαὶ πρὸς ἀλλήλας, καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὥσι στοίχον· λέγειν δὲ δεῖ δαίμονας εἶδος δαιμόνων, οὓς φησὶν ὁ Πλάτων δαίμονας. ὅταν δὲ συνέπηται τῇ θήρειον φύσιν ἐλομένη ψυχῇ ἢ συνηρημένη [τη] ὅτε ἀνθρώπος ἦν, τὸν ἐν αὐτῇ λόγον ἐκείνου τοῦ ζῴου ἔδωκεν. ἔχει [35] γὰρ, καὶ ἡ ἐνέργεια αὕτη χείρων.

7. Ἄλλ' εἰ κακυνθεῖσα καὶ χείρων γενομένη πλάττει θήρειον φύσιν, οὐκ ἦν ὁ ἐξαρχῆς βούν ἐποίει ἢ ἵππον, καὶ ὁ λόγος δὲ ἵππον καὶ ἵππος παρὰ φύσιν. ἢ ἔλαττον, οὐ μὴν παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐκεῖνό πῶς καὶ ἐξαρχῆς ἵππος ἢ κύων. καὶ εἰ μὲν ἔξει, ποιεῖ τὸ κάλλιον, εἰ δὲ μή, ὁ [5] δύναται, ἢ γε ποιεῖν προσταχθεῖσα· οἷα καὶ οἱ πολλὰ εἶδη ποιεῖν εἰδότες δημιουργοί, εἴτα τοῦτο ποιοῦντες, ἢ ὁ προσετάχθησαν, ἢ ὁ ἡ ὕλη ἐθέλει τῇ ἐπιτηδειότητι. τί γὰρ κωλύει τὴν μὲν δύναμιν τῆς τοῦ παντός ψυχῆς προυπογράφειν, ἅτε λόγον πάντα οὕσαν, πρὶν καὶ παρ' αὐτῆς [10] ἥκειν τὰς ψυχικὰς δυνάμεις, καὶ τὴν προυπογραφὴν οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην εἶναι, ἥδη δὲ τοῖς τοιούτοις ἵχνεσιν ἐπακολουθοῦσαν τὴν ἐξεργαζομένην ψυχὴν κατὰ μέρη τὰ ἵχνη διαρθροῦσαν ποιῆσαι καὶ γενέσθαι ἐκάστην τοῦτον, ᾧ προσῆλθε σχηματίσασα ἑαυτήν, [15] ὥσπερ τὸν ἐν ὀρχήσει πρὸς τὸ δοθὲν αὐτῷ δῶμα; ἀλλὰ γὰρ ἐπισπόμενοι τῷ ἐφεξῆς εἰς τοῦτο ἤκομεν. ἦν δὲ ἡνὶν ὁ λόγος, τὸ αἰσθητικὸν ὅπως τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῶς οὐκ ἐκεῖνα πρὸς γένεσιν βλέπει· καὶ ἡνὶν ἐφαίνετο καὶ ὁ λόγος ἐδείκνυνεν οὐκ ἐκεῖνα πρὸς τὰ τῆδε βλέπειν, ἀλλὰ [20] ταῦτα εἰς ἐκεῖνα ἀνηρηθῆναι καὶ μιμεῖσθαι ἐκεῖνα, καὶ τοῦτον τὸν ἀνθρώπον παρ' ἐκείνου ἔχοντα τὰς δυνάμεις πρὸς ἐκεῖνα, καὶ συνεζευχθῆναι ταῦτα τὰ αἰσθητὰ τούτῳ, ἐκεῖνα δ' ἐκείνῳ· ἐκεῖνα γὰρ τὰ αἰσθητά, ἃ οὕτως [25] ὠνομάσαμεν, ὅτι ἀσώματα, ἄλλα δὲ τρόπον ἐν ἀντιλήψει· καὶ τῇδε τὴν αἴσθησιν, (ὅτι σωμάτων ἦν), ἀμυδροτέραν οὕσαν τῆς ἐκεῖ ἀντιλήψεως, ἣν ὠνομάζομεν [αἴσθησιν ὅτι σωμάτων ἦν] ἐναργεστέραν εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῦτον αἰσθητικόν, ὅτι ἐλαττόνως καὶ ἐλαττόνων ἀντιληπτικὸς εἰκόνων ἐκείνων· ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδράς [30] νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

8. Mas é assim em relação à sensibilidade. Como é que nem o cavalo, nem nenhum dos animais dali quer olhar para as coisas aqui? Mas será que o dali descobre a inteligência de cavalo para que aqui se origine um cavalo ou outro animal? Como é que era possível que aquele que quer criar a noção de cavalo entendesse um cavalo? É evidente que [5] a inteligência de cavalo pré-existia, uma vez que queria criar um cavalo. Desta forma não é possível entender um cavalo para o criar, mas é possível que o cavalo ainda não originado existisse antes daquele que haveria de existir depois disto. Se existia antes do nascimento e não foi entendido para ser originado, quem tivesse o cavalo ali, tê-lo-ia consigo sem olhar as coisas aqui [10] e não teria nem cavalo nem os outros animais para criar os daqui, mas os dali existiriam, enquanto os daqui se seguiram aos dali por necessidade. Não era possível deter-se nos entendíveis dali. Quem deteria um poder capaz tanto de parar como de avançar? Mas porque é que estes animais estão ali? Porque é que eles estão em deus? Que [15] estejam os racionais, mas que majestade tem tamanha multidão de irracionais? E porque é que não é ao contrário? É evidente que este Uno deve ser muitas coisas por ser posterior ao totalmente Uno; ou então não seria posterior àquele mas seria aquele. Sendo posterior àquele, não podia ultrapassar aquele no sentido de ser mais Uno, mas teria falta [20] daquele; mas sendo o Uno o melhor, devia ser mais do que Uno, pois a multidão está na deficiência. Que impede que seja uma diáde? Não era possível que cada um dos dois existentes nessa diáde fosse absolutamente Uno, mas seria de novo no mínimo dois e o mesmo daqueles novos dois. Não haveria nem movimento nem estabilidade nessa diáde, [25] mas haveria Intellecto e haveria vida nela: o Intellecto perfeito e a vida perfeita. Não seria como um único Intellecto, mas como um Intellecto total e que abarcaria todos os intellectos particulares, e tanto quanto todos e mais ainda; e viveria não como uma única alma mas como todas, e com maior poder para criar almas particulares [30] e seria um 'animal todo completo', não contendo o homem apenas em si mesmo; nesse caso o homem só existiria aqui.

9. Mas dirá alguém que estejam ali os animais dignos de honra; porém como é que estariam ali os vis e os irracionais? A vileza destes deve-se evidentemente à sua irracionalidade, uma vez que a honorabilidade daqueles se deve à racionalidade; e se a honorabilidade se deve à qualidade intelectual, o inverso deve-se à falta de Intellecto. Mas como podia algo ser destituído de Intellecto ou irracional, sendo ele aquele no qual estão todas e cada uma das coisas e dele provêm? Antes de pegarmos nos argumentos [5] acerca disto e contra isto, convém dizer que o homem daqui não é tal qual o dali, de tal forma que também os outros animais ali também não são como os daqui, mas devemos ter os dali em grande conta. Além disso o racional não existe ali: aqui o homem é talvez racional, mas ali ele é supra-racional. Porque é que [10] o homem aqui raciocina e os outros animais não? Há uma diferença ali no intelecto entre o homem e os outros animais e o pensar também é diferente. Nos outros animais, como que há muitos actos que resultam do raciocínio. Porque é que não são todos racionais por igual? Porque é que os homens, em comparação uns com os outros, não são racionais por igual? Deve [15] reparar-se que as muitas vidas, que são uma espécie de movimentos, e as muitas inteligências não podiam ser iguais; mas tinha de haver vidas diferentes e raciocínios diferentes e que as diferenças consistem de certo modo em serem mais luminosas e claras: as primeiras, as segundas e as terceiras, de acordo com o grau de proximidade com os primeiros princípios. Por isso entre as inteligências, [20] umas são deuses outras formam uma segunda espécie na qual está o que aqui chamam racionalidade e há uma terceira nesta sequência chamada irracional. [22]

8. Ἀλλὰ τὸ μὲν αἰσθητικὸν οὕτως. τὸ δὲ “ἵππος” ὁμῶς καὶ ἕκαστον τῶν ζώων ἐκεῖ πῶς οὐ πρὸς τὰ ἐνταῦθα ἐθέλει βλέπειν; ἀλλ’ εἰ μὲν, ἵνα ἐνταῦθα ἵππος γένοιτο ἢ ἄλλο τι ζῶον, ἐξεῦρε νόησιν ἵππου; καίτοι πῶς οἷον τε ἦν βουλόμενον ἵππον ποιῆσαι νοῆσαι ἵππου; ἤδη γὰρ δῆλον [5] ὅτι ὑπῆρχεν ἵππου νόησις, εἴπερ ἠβουλήθη ἵππον ποιῆσαι· ὥστε οὐκ ἔστιν, ἵνα ποιήσῃ, νοῆσαι, ἀλλὰ πρότερον εἶναι τὸν μὴ γενόμενον ἵππον πρὸ τοῦ μετὰ ταῦτα ἐσομένου. εἰ οὖν πρὸ τῆς γενέσεως ἦν καὶ οὐχ, ἵνα γένηται, ἐνόηθη, οὐ πρὸς τὰ τῆδε βλέπων εἶχε παρ’ ἐαυτῷ ὅς εἶχε τὸν [10] ἐκεῖ ἵππον, οὐδ’ ἵνα τὰ τῆδε ποιήσῃ, εἶχε τοῦτόν τε καὶ τὰ ἄλλα, ἀλλὰ ἦν μὲν ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἐπηκολούθει ἐξ ἀνάγκης ἐκείνοισ· οὐ γὰρ ἦν στήναι μέχρι τῶν ἐκεῖ. τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προϊέναι δυναμένην; ἀλλὰ διὰ τί ἐκεῖ ζῶα ταῦτα; τί γὰρ ἐν θεῷ ταῦτα; τὰ [15] μὲν γὰρ λογικὰ ἔστω· ἀλόγων δὲ τοσοῦτον πληθος τί τὸ σεμνὸν ἔχει; τί δὲ οὐ τοῦναντίον; ὅτι μὲν οὖν πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἐν εἶναι ὃν μετὰ τὸ πάντῃ ἐν, δῆλον· ἢ οὐκ ἂν ἦν μετ’ ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἐκεῖνο. μετ’ ἐκεῖνο δὲ ὃν ὑπὲρ μὲν ἐκεῖνο πρὸς τὸ μᾶλλον ἐν γενέσθαι οὐκ ἦν, ἐλλείπον δ’ [20] ἐκείνου· τοῦ δ’ ἀρίστου ὄντος ἐνὸς ἔδει πλέον ἢ ἐν εἶναι· τὸ γὰρ πληθος ἐν ἐλλείψει. τί οὖν κωλύει δυάδα εἶναι; ἢ ἐκάτερον τῶν ἐν τῇ δυάδι οὐχ οἷον τε ἦν ἐν παντελῶς εἶναι, ἀλλὰ πάλιν αὐτὸ δύο τοῦλάχιστον εἶναι, καὶ ἐκείνων αὐτῶσαύτως· εἴτα καὶ κινήσεις ἦν ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ καὶ [25] στάσις, ἦν δὲ καὶ νοῦς, καὶ ζωὴ ἦν ἐν αὐτῇ· καὶ τέλος νοῦς καὶ ζωὴ τελεία. ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς κὶ πάντα τοὺς καθ’ ἕκαστα νοῦς ἔχων καὶ τοσοῦτος ὅσοι πάντες, καὶ πλείων· καὶ ἔξῃ οὐχ ὡς ψυχὴ μία, ἀλλ’ ὡς πᾶσαι, καὶ πλείω δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν ψυχὰς ἐκάστας [30] ἔχων, καὶ ζῶον παντελὲς ἦν, οὐκ ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ μόνον ἔχων· μόνον γὰρ ἄνθρωπος ἐνταῦθα ἦν.

9. Ἀλλ’ ἔστω, φήσιν οἱ, τὰ τίμια τῶν ζώων· πῶς αὖτὰ εὐτελῆ καὶ τὰ ἄλογα ἦν; τὸ εὐτελὲς δηλονότι τῷ ἀλόγῳ ἔξοντα, εἰ τῷ λογικῷ τὸ τίμιον· καὶ εἰ τῷ νοερῷ τὸ τίμιον, τῷ ἀνοήτῳ τὸ ἐναντίον. καίτοι πῶς ἀνόητον ἢ ἄλογον ἐκείνου ὄντος ἐν ᾧ ἕκαστα ἢ ἐξ οὗ; πρὸ δὲ τῶν [5] περὶ ταῦτα καὶ πρὸς ταῦτα λεχθησομένων λάβωμεν, ὥς ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐνταῦθα οὐ τοιοῦτος ἐστίν, οἷος ἐκεῖνος, ὥστε καὶ τὰ ἄλλα ζῶα οὐχ οἷα τα ἐνταῦθα κάκει, ἀλλὰ μειζόνως δεῖ ἐκεῖνα λαμβάνειν· εἴτα οὔτε τὸ λογικὸν ἐκεῖ· ὥδε γὰρ ἴσως λογικός, ἐκεῖ δὲ ὁ πρὸ τοῦ λογίζεσθαι. διὰ τί οὖν [10] ἐνταῦθα λογίζεται οὗτος, τὰ δ’ ἄλλα οὐ; ἢ διαφόρου ὄντος ἐκεῖ τοῦ νοεῖν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις, διάφορον καὶ λογίζεσθαι· ἐν γὰρ πως καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις πολλὰ διανοίας ἔργα. διὰ τί οὖν οὐκ ἐπίσης λογικά; διὰ τί ἄνθρωποι πρὸς ἀλλήλους οὐκ ἐπίσης; δεῖ δὲ [15] ἐνθυμεῖσθαι, ὥς τὰς πολλὰς ζωὰς οἷον κινήσεις οὐσας καὶ τὰς πολλὰς νοήσεις οὐκ ἐχρῆν τὰς αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ καὶ ζωὰς διαφορούς καὶ νοήσεις ὡσαύτως· τὰς δὲ διαφορὰς πως φωτεινότερας καὶ ἐναργεστέρας, κατὰ τὸ ἐγγὺς δὲ τῶν πρώτων πρωτὰς καὶ δευτέρας καὶ τρίτας. διόπερ τῶν νοήσεων [20] αἱ μὲν θεοί, αἱ δὲ δευτερόν τι γένος, ἐν ᾧ τὸ λογικὸν ἐπὶ κλην ἐνταῦθα, ἐξῆς δ’ ἀπὸ τούτων τὸ ἄλογον κληθέν.[22]

O que nós dizemos que é irracional, ali era também razão, e o desprovido de intelecto também é intelecto, pois aquele que entende num cavalo é intelecto e o raciocínio de cavalo era intelecto. Mas se fosse apenas intelecção, não seria estranho que a própria intelecção, [25] sendo intelecção, fosse desprovida de intelecto; se a intelecção é o mesmo que a coisa, como é que a intelecção é intelecção e a coisa é desprovida de intelecto? Assim o intelecto tornar-se-ia desprovido de intelecto. Não é desprovido de intelecto, mas é um intelecto em particular, pois é uma vida em particular. Assim como uma determinada vida não se afasta de ser vida, assim também um intelecto em particular não se afasta de ser intelecto. O intelecto que pertence a um qualquer animal, [30] por exemplo o homem, não se afasta de ser intelecto total, porque cada parte que tomares é tudo, mas de um modo diferente. Em actividade, é aquela parte, mas pode ser tudo; em cada parte percebemos a actividade e o que [35] em actividade é o último, de tal forma que o último deste intelecto em particular é cavalo, e ali onde se deteve, na sua descida progressiva para uma vida inferior, fica cavalo, e outra parte detém-se mais abaixo. Os poderes, ao desenrolarem-se, deixam sempre para trás algo mais acima. Avançam deixando algo e nesse deixar algo (uns, uma coisa; outros, outra coisa) encontram algo de novo para acrescentar por causa da necessidade do animal [40] que apareceu como resultado da deficiência; por exemplo: quando não há o suficiente para viver, aparecem as unhas e as garras recurvas ou os dentes afiados ou os cornos, de tal forma que o intelecto, à medida que desce consegue soerguer-se de novo graças à auto-suficiência da sua natureza e encontrar latente em si mesmo [45] o remédio da sua deficiência.

10. Mas como é que havia deficiência ali? Porque é que ali têm cornos para defesa? São precisos para a auto-suficiência daquele como animal e para a sua perfeição. Tem de ser perfeito como animal e perfeito como inteligência e perfeito como vida, de tal modo que, se não tem isto terá outra coisa. E a diferença está em ter uma coisa em vez da outra, a fim de que, composto de muitas coisas, resulte [5] o animal perfeitíssimo, o intelecto perfeito e a vida perfeitíssima e por outro lado cada parte seja perfeita por si. Mesmo que composto de muitas coisas, tem de ser uno. Não era possível que fosse composto de muitas coisas sendo todas iguais; nesse caso não seria um uno auto-suficiente. Tem de ser composto de coisas diferentes sempre na forma como todo o composto, e preservando a [10] sua individualidade tal como as formas e as razões. As formas, como por exemplo a do homem, são compostas de muitas diferenças, ainda que predomine uma sobre todas. E umas são melhores ou piores do que as outras como são o olho e o dedo, mas pertencem a um só. E a totalidade não é pior, mas precisamente por isso melhor. E a razão é animal e outra coisa que não é o mesmo [15] que 'animal'. E é uma virtude ser ao mesmo tempo comum e particular, e a totalidade é bela, enquanto o comum é indiferenciado.

11. Diz-se que nem sequer o céu desdenha da natureza de todos os animais, e muitos deles são bem visíveis. Tudo aqui contém tudo ali. De onde é que o contém? Será que o mundo ali contém quanto existe aqui? Contém quantas coisas estão feitas pela razão e de acordo com a forma. Mas quando contiver fogo, contém também água e contém seguramente [5] plantas também. Como é que contém plantas? Como é que o fogo vive? E como vive a terra? Ou vive ou estará como que morta ali, de tal forma que a totalidade não vive ali. E como é que em geral estas coisas estão ali? As plantas poderão ajustar-se a esta concepção: a planta aqui é uma razão que permanece na vida. Se a razão materializada [10] na planta, pela qual a planta existe, é uma vida em particular e uma alma, e a razão é algo uno, essa razão ou é a primeira planta ou não é, mas pré-existe-lhe a primeira planta da qual provém a daqui. A de lá é só uma, enquanto as daqui são muitas e provêm necessariamente de uma. [14]

ἐκεῖ δὲ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν, καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῦν ἵππον νοῦς ἐστὶ, καὶ ἡ νόησις ἵππου νοῦς ἦν. ἀλλ' εἰ μὲν νόησις μόνον, ἄτοπον οὐδὲν τὴν νόησιν [25] αὐτὴν νόησιν οὕτως ἀνοήτου εἶναι· νῦν δ' εἰ ταῦτόν ἡ νόησις τῷ πράγματι, πῶς ἡ μὲν νόησις, ἀνόητον δὲ τὸ πᾶν; οὕτω γὰρ ἂν νοῦς ἀνόητον ἑαυτὸν ποιοί. ἢ οὐκ ἀνόητον, ἀλλὰ νοῦς τοιόσδε· ζωὴ γὰρ τοιάδε. ὥς γὰρ ἡτισσοῦν ζωὴ οὐκ ἀπῆλλακται τοῦ εἶναι ζωὴ, οὕτως οὐδὲ νοῦς [30] τοιόσδε ἀπῆλλακται τοῦ εἶναι νοῦς· ἐπεὶ οὐδὲ ὁ νοῦς ὁ κατὰ ὅτιοῦν ζῶν ἀπῆλλακται αὐτοῦ νοῦς εἶναι πάντων, οἷον καὶ ἀνθρώπου, εἴπερ ἕκαστον μέρος, ὃ τι ἂν λάβῃς, πάντα ἄλλ' ἴσως ἄλλως. ἐνεργεῖα μὲν ἐκεῖνο, δύναται δὲ πάντα· λαμβάνομεν δὲ καθ' ἕκαστον τὸ ἐνεργεῖα· τὸ δ' [35] ἐνεργεῖα ἔσχατον, ὥστε τοῦδε τοῦ νοῦ τὸ ἔσχατον ἵππον εἶναι, ἄλλον δὲ κατωτέρω λῆξαι. ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν αἰεὶ εἰς τὸ ἄνω· προϊάσι δὲ τι ἀφιεῖσθαι καὶ ἐν τῷ ἀφείναι δὲ ἄλλα ἄλλαι διὰ τὸ ἐνδεῆς τοῦ ζῶντος [40] τοῦ φανέντος ἐκ τοῦ ἐλλείποντος ἕτερον ἐξευροῦσαι προσθεῖναι· οἷον ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἔτι τὸ ἱκανὸν εἰς ζωὴν, ἀνεφάνη ὄνυξ καὶ τὸ γαμψώνυχον ἢ τὸ καρχαρόδον ἢ κέρατος φύσις· ὥστε, ἢ κατήλθεν ὁ νοῦς, ταύτη πάλιν αὖ τῷ αὐτάρκει τῆς φύσεως ἀνακύψαι καὶ εὐρεῖν ἐν αὐτῷ τοῦ [45] ἐλλείποντος κειμένην ἴασιν.

10. Ἀλλὰ πῶς ἐκεῖ ἐνέλειπε; τί γὰρ κέρατα ἐκεῖ πρὸς ἄμυναν; ἢ πρὸς τὸ αὐταρκες ὡς ζῶντος καὶ τὸ τέλος. ὥς γὰρ ζῶντος ἔδει τέλος εἶναι, καὶ ὡς νοῦν δὲ τέλος, καὶ ὡς ζωὴν δὲ τέλος· ὥστε, εἰ μὴ τοῦτο, ἀλλὰ τοῦτο. καὶ ἡ διαφορὰ τῷ ἄλλο ἀντὶ ἄλλου, ἵνα ἐκ πάντων μὲν τὸ τελειότατον [5] ζῶντος καὶ ὁ τέλειος νοῦς καὶ ἡ τελειοτάτη ζωὴ, ἕκαστον δὲ ὡς ἕκαστον τέλειον. καὶ μὴν, εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὖ ἕν· ἢ οὐχ οἷόν τε ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι, τῶν αὐτῶν δὲ πάντων· ἢ αὐταρκες ἦν ἂν ἕν. ἢ αὐταρκες ἦν ἂν ἕν. δεῖ τοίνυν ἐξ ἐτέρων αἰεὶ κατ' εἶδος, ὥσπερ καὶ πᾶν σύνθετον, καὶ σφζομένων [10] ἐκάστων, οἷαι καὶ αἱ μορφαὶ καὶ οἱ λόγοι. αἱ τε γὰρ μορφαί, οἷον ἀνθρώπου, ἐξ ὅσων διαφορῶν, καίτοι τὸ ἐπὶ πᾶσιν ἕν. καὶ βελτίω καὶ χεῖρω ἀλλήλων, ὀφθαλμοὺς καὶ δάκτυλος, ἀλλ' ἐνός· καὶ οὐ χεῖρον τὸ πᾶν, ἀλλ' ὅτι οὕτω, βέλτιον· καὶ ὁ λόγος δὲ ζῶντος καὶ ἄλλο τι, ὃ μὴ ταῦτόν [15] τῷ “ζῶντος”. καὶ ἀρετὴ δὲ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον καὶ τὸ ὅλον καλὸν ἀδιαφόρου τοῦ κοινοῦ ὄντος.

11. Λέγεται δὲ οὐδ' ὁ οὐρανός — καὶ πολλὰ δὲ φαίνεται — οὐκ ἀτιμάσαι τὴν τῶν ζῶντων πάντων φύσιν, ἐπεὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν πάντα ἔχει. πόθεν οὖν ἔχει; πάντα οὖν ἔχει ὅσα ἐνταῦθα τάκεῖ; ἢ ὅσα λόγῳ πεποιήται καὶ κατ' εἶδος. ἀλλ' ὅταν πῦρ ἔχῃ, καὶ ὕδωρ ἔχῃ, ἔχει δὲ πάντως καὶ [5] φυτά. πῶς οὖν τὰ φυτὰ ἐκεῖ; καὶ πῶς πῦρ ζῆ; καὶ πῶς γῆ; ἢ γὰρ ζῆ ἢ οἷον νεκρὰ ἔσται ἐκεῖ, ὥστε μὴ πᾶν τὸ ἐκεῖ ζῆν. καὶ τί ὅλως ἐστὶν ἐκεῖ καὶ ταῦτα; τὰ μὲν οὖν φυτὰ δύναται ἂν τῷ λόγῳ συναρμόσαι· ἐπεὶ καὶ τὸ τηδε φυτὸν λόγος ἐστὶν ἐν ζωῇ κείμενος. εἰ δὲ ὁ ἔνυλος λόγος ὁ [10] τοῦ φυτοῦ, καθ' ὃν τὸ φυτόν ἐστι, ζωὴ τίς ἐστι τοιάδε καὶ ψυχὴ τις, καὶ ὁ λόγος ἐν τι, ἥτοι τὸ πρῶτον φυτόν ἐστιν οὕτως ἢ οὐ, ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ φυτὸν τὸ πρῶτον, ἀφ' οὗ καὶ τοῦτο. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕν, ταῦτα δὲ πολλὰ καὶ ἀφ' ἐνός ἐξ ἀνάγκης. [14]

Se isto é assim, deve em primeiro lugar estar muito mais viva e [15] ser isso mesmo, planta, e deve viver a partir disto em segundo e em terceiro lugar e consoante os seus traços. Como é que a terra vive? E o que é para a terra ser? O que é a terra dali que tem vida? Em primeiro lugar, o que é a daqui, isto é que ser tem ela? Deve ter uma configuração e uma razão aqui. Em relação [20] à planta ali, a sua própria razão aqui estava também viva. Por ventura também vive na terra aqui? Se repararmos nos produtos mais térreos, criados e modelados nela, encontraremos também aqui a natureza da terra. Deve pensar-se que o crescimento e a modelação dos minerais e a formação das montanhas que germinam no seio da terra nascem absolutamente por haver uma razão dotada de alma [25] que cria e modela a partir de dentro: e essa é a forma criadora da terra como aquilo que é chamado nas árvores ‘natureza’, e aquela que chamamos terra é análoga à madeira da árvore; e o mineral arrancado da terra é como um ramo cortado da árvore, [30] mas se isto não suceder, e estiver ainda associado à terra, é como um ramo não cortado de uma planta viva. Tendo nós descoberto que a natureza criadora, assente na terra, é uma vida instalada na razão, a partir daqui poderemos facilmente acreditar que a terra ali existe com uma vida mais primordial e que é uma vida de terra dotada de razão, terra em si mesma e terra primordial, [35] a partir da qual provém a terra daqui. Se o fogo é também uma razão em matéria como são as outras coisas do mesmo género e o fogo não surge espontaneamente – de onde há-de provir? Não há-de ser do atrito, como se poderá pensar, pois há atrito quando o fogo está em tudo e os corpos que receberam atrito o têm; e a matéria não é [40] fogo em potência, de tal modo que o fogo possa provir dela – se o princípio criador do fogo, como princípio estruturador, deve ser conforme à razão, que poderá ser senão uma alma capaz de criar fogo? Isto é vida e razão, ambas um e o mesmo. Por isso Platão diz que há uma alma em cada um destes elementos não de outro modo que não seja como criadora deste fogo sensível. [45] Aquilo que aqui cria o fogo é uma vida ígnea, um fogo mais verdadeiro. O fogo que está além daquelas coisas, o qual é mais fogo, estará mais dotado de vida. Por conseguinte o próprio fogo está vivo. O mesmo raciocínio também se aplica aos outros elementos, à água e ao ar. Mas porque é que estes não estão dotados de alma como a terra? É evidente que também [50] estes estão contidos no animal total e que são partes do animal. Mas a vida não se manifesta neles, como também não acontece em relação à terra. Era possível deduzir-se a vida ali a partir dos que nascem nela; mas também no fogo se originam animais e de forma mais evidente na água. E também há animais no ar. Cada fogo que se acende e [55] se extingue rapidamente passa próximo da alma na totalidade e não fica estático numa massa para mostrar a alma que há nele. E o mesmo se pode dizer em relação ao ar e à água. Se se fixassem por natureza, mostrá-la-iam. Mas, como têm de ser fluidos, não mostram a alma que têm. É bem possível que o mesmo suceda aos [60] humores no nosso corpo, por exemplo, ao sangue. A carne, assim como o que se torna carne a partir do sangue, parece ter alma; o sangue, pelo contrário, não parece tê-la, por não proporcionar qualquer sensação – apesar de ser forçoso que tenha algo nele -, já que nada de violento acontece em relação a ele. Mas está pronto a separar-se [65] da alma que nele existe, como também se deve pensar em relação aos três elementos. Todos os animais que provêm da condensação do ar não têm nenhuma possibilidade de sentir o sofrimento. Assim como o ar passa próximo da luz que não se desvia e é estática, enquanto for estática, do mesmo modo passa em círculo [70] pela sua própria alma e não passa próxima. E o mesmo se pode dizer em relação aos outros elementos.

εἰ δὲ τοῦτο, δεῖ πολὺν πρότερον ἐκεῖνο ζῆν καὶ [15] αὐτὸ τοῦτο φυτὸν εἶναι, ἀπ' ἐκείνου δὲ ταῦτα δευτέρως καὶ τρίτως καὶ κατ' ἴχνοσ ἐκείνου ζῆν. γῆ δὲ πῶς; καὶ τί τὸ γῆ εἶναι; καὶ τίς ἢ ἐκεῖ γῆ τὸ ζῆν ἔχουσα; ἢ πρότερον τίς αὕτη; τοῦτο δ' ἐστὶ τί τὸ εἶναι ταύτη; δεῖ δὲ μορφὴν τινα εἶναι καὶ ἐνταῦθα καὶ λόγον. ἐκεῖ μὲν οὖν ἐπὶ [20] τοῦ φυτοῦ ἔζη καὶ ὁ τῆδε αὐτοῦ λόγος. ἄρ' οὖν καὶ ἐν τῆδε τῇ γῇ; ἢ εἰ λάβομεν τὰ μάλιστα γῆνα γεννώμενα καὶ πλαττόμενα ἐν αὐτῇ, εὐροιμεν ἂν καὶ ἐνταῦθα τὴν γῆς φύσιν. λίθων τοίνυν αὐξήσεις τε καὶ ὀρῶν ἀναφυομένων ἐνδον μορφώσεις πάντως που λόγου ἐμψύχου [25] δημιουργοῦντος ἐνδοθεν καὶ εἰδοποιούντος χρὴ νομίζειν γίνεσθαι· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἶδος τῆς γῆς τὸ ποιοῦν, ὥσπερ ἐν τοῖς δένδροις τὴν λεγομένην φύσιν, τῷ δὲ ξύλῳ τοῦ δένδρου ἀνάλογον τὴν λεγομένην εἶναι γῆν, καὶ ἀποτμηθέντα τὸν λίθον οὕτως ἔχειν, ὥς εἰ ἐκ τοῦ δένδρου τι κοπεῖν, [30] μὴ παθόντος δὲ τούτου, ἀλλ' ἔτι σννηρημένου, ὥς τὸ μὴ κοπὲν ἐκ τοῦ ζῶντος φυτοῦ. τὴν <δὲ> δημιουργοῦσαν ἐγκαθημένην τῇ γῇ φύσιν ζῶν ἐν λόγῳ ἀνευρόντες πιστοῖμεθα ἂν τὸ ἐντεῦθεν ῥαδίως τὴν ἐκεῖ γῆν πολὺν πρότερον ζῶσαν εἶναι καὶ ζῶν ἑλλογον γῆς, αὐτογῆν καὶ πρώτως [35] γῆν, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ἐνταῦθα γῆ. εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ λόγος τις ἐν ὕλῃ ἐστὶ καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα καὶ οὐκ ἐκ τοῦ αὐτομάτου πῦρ — πόθεν γὰρ; οὐ γὰρ ἐκ παρατρίψεως, ὥς ἂν τις οἰηθείη· ἤδη γὰρ ὄντος ἐν τῷ παντὶ πυρὸς ἢ παράτριψις ἐχόντων τῶν παρατριβομένων σωμάτων· οὐδὲ γὰρ ἡ ὕλη [40] οὕτως δυνάμει, ὥστε παρ' αὐτῆς — εἰ κατὰ λόγον δεῖ τὸ ποιοῦν εἶναι ὥς μορφοῦν, τί ἂν εἴη ἡ ψυχὴ ποιεῖν πῦρ δυναμένη; τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ καὶ λόγος, ἐν καὶ ταῦτ' ἄμφω. διὸ καὶ Πλάτων ἐν ἐκάστῳ τούτων ψυχὴν φησὶν εἶναι οὐκ ἄλλως ἢ ὥς ποιοῦσαν τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν πῦρ. [45] ἔστιν οὖν καὶ τὸ ἐνταῦθα ποιοῦν πῦρ ζωὴ τις πυρίνη, ἀληθέστερον πῦρ. τὸ ἄρα ἐπέκεινα πῦρ μᾶλλον ὃν πῦρ μᾶλλον ἂν εἴη ἐν ζωῇ ζῆ ἄρα καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὕδατος τε καὶ ἀέρος. ἀλλὰ διὰ τί οὐκ ἐμψυχα καὶ ταῦτα ὥσπερ ἡ γῆ; ὅτι μὲν οὖν καὶ [50] ταῦτα ἐν ζῳῇ τῷ παντί, δῆλόν που, καὶ ὅτι μέρη ζῳῆς οὐ φαίνεται δὲ ζωὴ ἐν αὐτοῖς, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ τῆς γῆς· συλλογίζεσθαι δὲ ἦν κάκεῖ καὶ ἐκ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ· ἀλλὰ γίνεται καὶ ἐν πυρὶ ζῳα, καὶ ἐν ὕδατι δὲ φανερώτερον· καὶ ἀέρινοι δὲ ζῳῶν συστάσεις. γινόμενον δὲ τὸ πῦρ ἕκαστον [55] καὶ ταχὺ σβεπνόμενον τὴν ἐν τῷ ὅλῳ ψυχὴν παρέρχεται εἷς τε ὄγκον οὐ γεγένηται μένον, ἵν' ἔδειξε τὴν ἐν αὐτῷ ψυχὴν· ἀήρ τε καὶ ὕδωρ ὡσαύτως· ἐπεὶ, εἰ παγείῃ πῶς κατὰ φύσιν, δείξειεν ἂν· ἀλλ' ὅτι ἔδει εἶναι κεχυμένα, ἣν ἔχει οὐ δείκνυσι. καὶ κινδυνεύει ὁμοιον εἶναι οἷον τὸ ἐπὶ [60] τῶν ὑγρῶν τῶν ἐν ἡμῖν, οἷον αἵματος· ἡ μὲν γὰρ σὰρξ ἔχειν δοκεῖ καὶ ὅ τι ἂν σὰρξ γένηται ἐκ τοῦ αἵματος, τὸ δ' αἷμα αἰσθησὶν οὐ παρεχόμενον ἔχειν οὐ δοκεῖ — καίτοι ἀνάγκη ἐνεῖναι καὶ ἐν αὐτῷ — ἐπεὶ καὶ οὐδὲν ἐστὶ βίαιον γινόμενον περὶ αὐτό. ἀλλ' ἔτοιμόν ἐστι διεστάναι τῆς [65] ἐνυπαρχούσης ψυχῆς, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν στοιχείων τῶν τριῶν δεῖ νομίζειν εἶναι· ἐπεὶ καὶ ὅσα ἐξ ἀέρος συστάντος μᾶλλον ζῳα, ἔχει τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι εἰς τὸ παθεῖν. ὥσπερ δὲ ὁ ἀήρ τὸ φῶς ἀτενὲς ὃν καὶ μένον, ἔως μένει, αὐτὸς παρέρχεται, τοῦτον τὸν τρόπον πάρεσι καὶ τὴν ψυχὴν [70] αὐτοῦ κύκλῳ καὶ οὐ πάρεσι· καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως.

12. Retomemos este assunto. Uma vez que dissemos que este todo existe como um modelo dali, o todo deve ser em primeiro lugar um animal e ser tudo, se tem a perfeição. O céu também deve ser um animal e não deve estar despojado dos astros que aqui assim são nomeados, [5] e isto deve ser a essência do céu. É também evidente que a terra ali não está deserta mas muito mais cheia de vida e que nela estão todos os animais que aqui se chamam pedestres ou terrestres e é evidente que as plantas estão enraizadas na vida. Ali está também o mar e toda a água, jorrando e vivendo de forma perene, [10] e todos os animais que habitam na água e a natureza do ar, porção do todo ali, e nele os animais aéreos em correspondência com o próprio ar. Estando num meio vivo como é que não hão-de estar vivos quando aqui estão? Como é que todo o animal não está vivo ali necessariamente? Assim como é cada uma das partes maiores, assim é necessariamente [15] a natureza dos animais nelas. Conforme é e está ali o céu, assim também são e estão aí todos os animais no céu e não é possível que não estejam; ou nem aquelas partes estariam ali. Se alguém procura saber de onde vêm os animais, procura saber donde vem o céu ali; isto é, procurar saber donde vem o animal e isto é o mesmo que procurar saber donde vem [20] a vida, a vida total, a alma total e o intelecto total, não havendo ali penúria nem falta de recursos mas estando tudo repleto e como que a fervilhar de vida. É como se fluíssem de uma única fonte, não como um só sopro ou um único calor, mas como se houvesse uma única qualidade que tem e que [25] salvaguarda todas as outras qualidades em si mesma, a doçura com a fragrância, e ao mesmo tempo o sabor do vinho e o carácter de todos os sabores e a visão das cores e tudo o que se percepção pelo tacto. Acrescente-se ainda tudo quanto os ouvidos ouvem: todas as melodias e todo o tipo de ritmos. [30]

13. Nem o intelecto nem a alma que dele provém são simples, mas todas as coisas são tão variadas quanto simples, isto é quanto não compostas e quanto princípios e quanto actividades. De facto a actividade do último é simples como evanescente, mas do primeiro é todas as actividades. E o intelecto [5] no seu movimento move-se da mesma maneira e num curso sempre idêntico e similar; não é o mesmo e uno nas partes, mas tudo. Na realidade a parte mesma não é uma única coisa, mas também isso é infinito quando dividido. A partir de quê podemos dizer sem dúvida que provém e para onde se dirige em último lugar? E todo o processo intermédio, por ventura, será como uma linha ou como um outro corpo homogéneo e sem variedade? Mas que [10] majestade teria? Se não tem nenhuma variedade e nenhuma alteridade o desperta para a vida, não será actividade, pois tal estado não diferiria da inactividade. Mesmo se fosse um movimento deste género, não seria uma vida em todas as formas, mas de uma forma só. Deve viver tudo e partir de todas as direcções e não deve deixar de [15] viver. Deve mover-se, ou melhor, ter-se movido em todas as direcções. Se se mover de forma simples, tem apenas aquele movimento. E ou segue sendo o mesmo e não avançando para nada, ou se avança é outra coisa; é, portanto, duas coisas. E se isso é o mesmo daquilo, é uma única coisa e não avançou; se é outra coisa, avançou juntamente com a alteridade e criou [20] um terceiro, na sequência de ser o mesmo e outro. Sendo aquilo que é gerado, resulta de ser o mesmo e outro e tem na sua natureza o mesmo e outro; não um ser outro em particular, mas um outro total, pois o seu ser o mesmo é também total. Sendo o mesmo total e o outro total não lhe falta alteridade. Tem na sua natureza uma alteridade total. [25] Se todos os outros seres tivessem existido antes dele, este estaria submetido a eles; se não estão, foi este que gerou todos os seres, ou antes era todos os seres. Por conseguinte, não é possível que os seres existam sem acção do intelecto, que faz ininterruptamente um a seguir ao outro e como que deambula por todo o lado e deambula em si mesmo como é natural que o [30] verdadeiro intelecto deambule; é natural que deambule entre as essências, enquanto as essências o acompanham nas suas deambulações.

12. Ἀλλὰ πάλιν ὥδε λέγωμεν· ἐπεὶ γὰρ φάμεν πρὸς οἶον παράδειγμα ἐκείνου τόδε τὸ πᾶν εἶναι, δεῖ κακεῖ πρότερον τὸ πᾶν ζῶν εἶναι καί, εἰ παντελὲς τὸ εἶναι αὐτῷ, πάντα εἶναι. καὶ οὐρανὸν δὴ ἐκεῖ ζῶν εἶναι, καὶ οὐκ ἔρημον τοίνυν ἀστρῶν τῶν ἐνταῦθα τοῦτο λεγομένων οὐρανόν, **[5]** καὶ τὸ οὐρανῷ εἶναι τοῦτο. ἔστι δ' ἐκεῖ δηλονότι καὶ γῆ οὐκ ἔρημος, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἐξωωμένη, καὶ ἔστιν ἐν αὐτῇ ζῶα ξύμπαντα, ὅσα περὶ καὶ χερσαῖα λέγεται ἐνταῦθα, καὶ φυτὰ δηλονότι ἐν τῷ ζῆν ἰδρυμένα· καὶ θάλασσα δὲ ἐστὶν ἐκεῖ, καὶ πᾶν ὕδωρ ἐν ῥοῇ καὶ ζωῇ μενούσῃ, **[10]** καὶ τὰ ἐν ὕδατι ζῶα πάντα, ἀέρος τε φύσις τοῦ ἐκεῖ παντὸς μοῖρα, καὶ ζῶα ἀέρια ἐν αὐτῷ ἀνάλογον αὐτῷ τῷ ἀέρι. τὰ γὰρ ἐν ζῶντι πῶς ἂν οὐ ζῶντα, ὅπου δὴ καὶ ἐνταῦθα; πῶς οὖν οὐ πᾶν ζῶν ἐξ ἀνάγκης ἐκεῖ; ὥς γὰρ ἕκαστον τῶν μεγάλων μερῶν ἐστὶν, ἐξ ἀνάγκης οὕτως **[15]** ἔχει καὶ ἡ τῶν ζῶων ἐν αὐτοῖς φύσις. ὅπως οὖν ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ οὐρανός, οὕτω καὶ ἔχει καὶ ἔστιν ἐκεῖ τὰ ἐν οὐρανῷ ζῶα πάντα, καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι· ἢ οὐδ' ἐκεῖνα ἔσται. ὁ οὖν ζητῶν πόθεν ζῶα, ζητεῖ πόθεν οὐρανὸς ἐκεῖ· τοῦτο δ' ἐστὶ ζητεῖν πόθεν ζῶν, τοῦτο δὲ ταῦτόν πόθεν **[20]** ζῶη καὶ πᾶσα καὶ ψυχὴ πᾶσα καὶ νοῦς ὁ ξύμπας, μηδεμιᾶς ἐκεῖ πενίας μηδ' ἀπορίας οὐσης, ἀλλὰ πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἶον ζεόντων. ἔστι δ' αὐτῶν ἡ οἶον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἶον ἑνὸς τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἶον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν **[25]** αὐτῇ ἔχουσα καὶ σφῆζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότης καὶ χυλῶν ἀπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἀφαιρῶν γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς πᾶς. **[30]**

13. Ἐστὶ γὰρ οὔτε νοῦς ἀπλοῦν, οὔτε ἡ ἐξ αὐτοῦ ψυχὴ, ἀλλὰ ποικίλα πάντα ὅσῳ ἐνέργεια. τοῦ μὲν γὰρ ἐσχάτου ἡ ἐνέργεια ὥς ἂν λήγουσα ἀπλῆ, τοῦ δὲ πρώτου πᾶσαι· νοῦς τε κινούμενος κινεῖται μὲν ὡσαύτως καὶ κατὰ ταῦτα καὶ **[5]** ὅμοια αἰεὶ, οὐ μέντοι ταῦτόν καὶ ἐν τι ἐν μέρει, ἀλλὰ πάντα· ἐπεὶ καὶ τὸ ἐν μέρει αὖ οὐχ ἓν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄπειρον διαιρούμενον. ἀπὸ τίνος δὲ φάμεν ἂν καὶ πάντως ἐπὶ τί ὥς ἐσχάτον; τὸ δὲ μετὰ πᾶν ἄρα ὥσπερ γραμμὴ, ἢ ὥσπερ ἕτερον σῶμα ὁμοιομερές τι καὶ ἀποίκιον; ἀλλὰ τί τὸ **[10]** σεμνόν; εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδὲ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης, οὐδ' ἂν ἐνέργεια εἴη· οὐδὲν γὰρ ἂν ἡ τοιαύτη κατάστασις μὴ ἐνεργείας διαφέροι. κἂν κίνησις δὲ ἡ τοιαύτη, οὐ πανταχῶς, μοναχῶς δ' ἂν εἴη ζωή· δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ **[15]** ζῆν. ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κεκινήσθαι. ἀπλοῦν δὴ εἰ κινεῖτο, ἐκεῖνο μόνον ἔχει· καὶ ἡ αὐτὴ καὶ οὐ προὔβη εἰς οὐδέν, ἢ εἰ προὔβη, ἄλλο μένον· ὥστε δύο· καὶ εἰ ταῦτόν τοῦτο ἐκείνῳ, μένει ἐν καὶ οὐ προελήλυθεν, εἰ δ' ἕτερον, προῆλθε μετὰ ἑτερότητος καὶ ἐποίησεν ἐκ ταύτου **[20]** τινος καὶ ἑτέρου τρίτον ἐν. γενόμενον δὴ ἐκ ταύτου καὶ ἑτέρου τὸ γενόμενον φύσιν ἔχει ταῦτόν καὶ ἕτερον εἶναι· ἕτερον δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πᾶν ἕτερον· καὶ γὰρ τὸ ταῦτόν αὐτοῦ πᾶν. πᾶν δὲ ταῦτόν ὃν καὶ πᾶν ἕτερον οὐκ ἔστιν ὃ τι ἀπολείπει τῶν ἑτέρων. φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. **[25]** εἰ μὲν οὖν ἔστι πρὸ αὐτοῦ τὰ ἕτερα πάντα, ἤδη πάσχοι ἂν ὑπ' αὐτῶν· εἰ δὲ μὴ ἔστιν, οὕτως τὰ πάντα ἐγέννα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν. οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος, ἐνεργήσαντος δὲ αἰεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο καὶ οἶον πλανηθέντος, οἷα **[30]** νοῦς ἐν αὐτῷ ὁ ἀληθινὸς πέφυκε πλανᾶσθαι· πέφυκε δ' ἐν οὐσίαις πλανᾶσθαι συνθεουσῶν τῶν οὐσιῶν ταῖς αὐτοῦ πλάναις.

Em todo o lado o intelecto é o mesmo, sendo incessante o seu deambular. A sua deambulação faz-se na planície da verdade, donde não sai. Tem-na toda ocupada, fazendo dela [35] como que um lugar para o seu movimento e o lugar é o mesmo do que aquilo de que é lugar. Esta planície é variegada, para que o intelecto possa percorrê-la. Se não fosse de todas as maneiras e sempre variada, onde quer que não fosse variada, o intelecto ficaria parado. Se ficasse parado, não pensaria, de tal forma que, se parasse, tinha deixado de pensar. Mas se é assim não existe sequer. É, portanto, pensamento e este é [40] um movimento total que torna plena a essência total, e a essência total é o pensamento total, que abarca a vida total. Depois de uma coisa vem outra e o que nisso é o mesmo também é diferente e, ao dividi-lo, sempre a diversidade aparece. A caminhada do intelecto é toda ela através da vida, toda ela através dos animais, do mesmo modo que para o que caminha pela terra tudo o que percorre é [45] terra, muito embora a terra tenha diferenças. Também ali a vida que se percorreu é a mesma e não é a mesma, porque é sempre diferente. O intelecto, atravessando coisas que são diferentes, mantém sempre a mesma caminhada, porque não a altera, mas na diversidade [do percorrido] está a inalterabilidade e a identidade. Se nas outras coisas não há inalterabilidade e identidade, o intelecto fica totalmente [50] inactivo e não há nada em acto e não existe actividade. O intelecto é também as outras coisas de tal modo que ele é total. E se é ele mesmo, é total, se não é total, não é ele mesmo. Se ele mesmo é total e é total porque é todas as coisas, nada há que não contribua para a totalidade das coisas, nada nele existe que não seja outra coisa, para que sendo outra coisa, também esta contribua. Se [55] não é diferente, mas o mesmo do que outra coisa, reduzirá a essência do intelecto, por não contribuir para o conjunto, com a sua natureza particular.

14. É também possível, servindo-nos de exemplos intelectivos, compreender como é o intelecto que não suporta não se diversificar à maneira de uma mónada. Que razão de planta ou de animal queres tomar como exemplo? Se é uma única coisa e não esta coisa variada, não será razão e o produto gerado será matéria, [5] porque a razão não será todas as coisas a ponto de, penetrando em todos os pontos da matéria, não deixar nenhuma ser a mesma da outra. Um rosto, por exemplo, não é uma massa uniforme, mas tem quer narina quer olhos. E o nariz não é uma única coisa, mas há uma parte e de novo outra se é para ser nariz. Se fosse algo simplesmente [10] uno, seria apenas uma massa. Assim também no intelecto há o infinito, porque é uno no sentido de ‘unimúltiplo’, não como massa uniforme, mas como uma razão múltipla em si mesma, contendo na figura uma do intelecto, como que dentro de uma circunscrição, circunscrições internas e configurações internas, poderes, pensamentos e com uma divisão que não segue em linha recta, mas que segue sempre para o interior. Assim [15] são as naturezas dos animais do animal total, aí incluídas, e outras novas até chegar aos animais mais pequenos e aos poderes mais fracos, onde terminará numa forma indivisível. A divisão aí não é de partes confusas, ainda que existam numa unidade, mas o amor dito no todo é isto, não o amor dito no [20] todo aqui; esta é uma imitação pois é um amor a partir de coisas que se dissociam enquanto o verdadeiro amor está em tudo ser uno, sem que alguma vez se dissocie. Empédocles diz que se dissocia o que está no céu sensível.

15. Quem é que ao ver esta vida múltipla, total, primeira e una não se compraz por estar nela, desprezando qualquer outra vida? As outras vidas, as vidas aqui em baixo, pequenas, mesquinhas, obscuras, vulgares, impuras, imaculadoras das puras, são treva. Mesmo que olhes para elas, nem vês as [5] puras, nem vives aquelas que estão todas juntas, nas quais não há nada que não viva e viva de forma pura e sem nenhum mal. Aqui estão, de facto, os males, porque é um traço de vida e um traço de intelecto. Ali, diz Platão, está o arquétipo que tem a forma de bem, porque tem o bem nas formas. Isso é o bem. [10] Mas o intelecto é o bem por ter a sua vida na contemplação.

πανταχοῦ δ' αὐτός ἐστι· μένουσαν οὖν ἔχει τὴν πλάνην. ἡ δὲ πλάνη αὐτῷ ἐν τῷ τῆς ἀληθείας πεδίῳ, οὗ οὐκ ἐκβαίνει. ἔχει δὲ καταλαβὼν πᾶν καὶ αὐτῷ ποιήσας [35] εἰς τὸ κινεῖσθαι οἷον τόπον, καὶ ὁ τόπος ὁ αὐτός τῷ οὗ τόπος. ποικίλον δὲ ἐστι τὸ πεδίον τοῦτο, ἵνα καὶ διεξίοι· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον, ἔστηκεν. εἰ δ' ἔστηκεν, οὐ νοεῖ· ὥστε καὶ, εἰ ἔστη, οὐ νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. ἔστιν οὖν νόησις· ἡ δὲ [40] κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν, καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζῶν περιλαβοῦσα πᾶσαν, καὶ μετ' ἄλλο ἀεὶ ἄλλο, καὶ ὅ τι αὐτοῦ ταυτόν, καὶ ἄλλο, καὶ διαιροῦντι ἀεὶ τὸ ἄλλο ἀναφαίνεται. πᾶσα δὲ διὰ ζωῆς ἡ πορεία καὶ διὰ ζῶν πᾶσα, ὥσπερ καὶ τῷ διὰ γῆς ἰδόντι πάντα, ἃ διέξεισι, [45] γῆ, καὶ διαφορὰς ἔχει ἡ γῆ. καὶ ἐκεῖ ἡ μὲν ζωὴ, δι' ἧς, ἡ αὐτή, ὅτι δὲ ἀεὶ ἄλλη, οὐχ ἡ αὐτή. ἀεὶ δ' ἔχων τὴν αὐτὴν διὰ τῶν οὐκ αὐτῶν διέξοδον, ὅτι μὴ ἀμείβει, ἀλλὰ σύνεστι τοῖς ἄλλοις τὸ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταυτά· ἐὰν γὰρ μὴ περὶ τὰ ἄλλα τὸ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτά, ἀργεῖ πάντα καὶ [50] τὸ ἐνεργεῖα καὶ ἡ ἐνέργεια οὐδαμοῦ. ἔστι δὲ καὶ τὰ ἄλλα αὐτός, ὥστε πᾶς αὐτός. καὶ εἴπερ αὐτός, πᾶς, εἰ δὲ μή, οὐκ αὐτός. εἰ δὲ πᾶς αὐτός καὶ πᾶς, ὅτι τὰ πάντα, καὶ οὐδὲν ἐστιν, ὅ τι μὴ συντελεῖ εἰς τὰ πάντα, οὐδὲν ἐστιν αὐτοῦ, ὅ τι μὴ ἄλλο, ἵνα ἄλλο ὄν καὶ τοῦτο συντελεῖ. εἰ γὰρ [55] μὴ ἄλλο, ἀλλὰ ἄλλῳ ταυτόν, ἐλαττώσει αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ἰδίαν οὐ παρεχόμενον εἰς συντέλειαν αὐτοῦ φύσιν.

14. Ἔστι δὲ καὶ παραδείγμασι νοεροῖς χρώμενον εἰδέναι οἷον ἐστι νοῦς, ὡς οὐκ ἀνέχεται οἷον κατὰ μονάδα μὴ ἄλλος εἶναι. τίνα γὰρ καὶ βούλει εἰς παράδειγμα λαβεῖν λόγον εἴτε φυτοῦ εἴτε ζῴου; εἰ γὰρ ἐν τι καὶ μὴ ἐν τοῦτο ποικίλον, οὗτ' ἂν λόγος εἴη, τό τε γενόμενον ὕλη [5] ἂν εἴη τοῦ λόγου μὴ πάντα γενομένου εἰς τὸ πανταχοῦ τῆς ὕλης ἐμπεσόντα μηδὲν αὐτῆς ἐᾶσαι τὸ αὐτὸ εἶναι. οἷον πρόσωπον οὐκ ὄγκος εἶς, ἀλλὰ καὶ ῥίνες καὶ ὀφθαλμοὶ· καὶ ἡ ῥίς οὐχὶ οὕσα ἐν, ἀλλ' ἕτερον, τὸ δ' ἕτερον αὖ πάλιν αὐτῆς, εἰ ἔμελλε ῥίς εἶναι· ἐν γὰρ τι ἀπλῶς οὕσα [10] ὄγκος ἂν ἦν μόνον. καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἐν νῷ, ὅτι ἐν ὡς ἐν πολλὰ, οὐχ ὡς ὄγκος εἶς, ἀλλ' ὡς λόγος πολὺς ἐν αὐτῷ, ἐν ἐνὶ σχήματι νοῦ οἷον περιγραφῇ ἔχων περιγραφὰς ἐντὸς καὶ σχηματισμοὺς αὖ ἐντὸς καὶ δυνάμεις καὶ νοήσεις καὶ τὴν διαίρεσιν μὴ κατ' ευθύ, ἀλλ' εἰς τὸ ἐντὸς ἀεί, οἷον [15] τοῦ παντός ζῴου ἐμπεριεχομένης ζῴων φύσεις, καὶ πάλιν αὖ ἄλλας ἐπὶ τὰ μικρότερα τῶν ζῴων καὶ εἰς τὰς ἐλάττους δυνάμεις, ὅπου στήσεται εἰς εἶδος ἄτομον. ἡ δὲ διαίρεσις ἔγκειται οὐ συγκεχυμένων, καίτοι εἰς ἐν ὄντων, ἀλλ' ἔστιν ἡ λεγομένη ἐν τῷ παντὶ φιλία τοῦτο, οὐχ ἡ ἐν τῷδε τῷ [20] παντί· μιμεῖται γὰρ αὕτη ἐκ διεστηκότων οὕσα φίλη· ἡ δὲ ἀληθὴς πάντα ἐν εἶναι καὶ μήποτε διακριθῆναι. διακρίνεσθαι δὲ φησι τὸ ἐν τῷδε τῷ οὐρανῷ.

15. Ταύτην οὖν τὴν ζῶν τὴν πολλὴν καὶ πᾶσαν καὶ πρώτην καὶ μίνα τίς ἰδὼν οὐκ ἐν ταύτῃ εἶναι ἀσπάζεται τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀτιμάσας; σκότος γὰρ αἱ ἄλλαι αἱ κάτω καὶ σμικραὶ καὶ ἀμυδραὶ καὶ εὐτελεῖς καὶ οὐ καθαραὶ καὶ τὰς καθαράς μολύνουσιν. καὶ εἰς αὐτὰς ἴδης, οὐκέτι τὰς [5] καθαράς οὔτε ὀρθὰς οὔτε ζῆς ἐκείνας τὰς πάσας ὁμοῦ, ἐν αἷς οὐδὲν ἐστιν ὅ τι μὴ ζῆ καὶ κακὸν οὐδὲν ἔχον. τὰ γὰρ κακὰ ἐνταῦθα, ὅτι ἵχνος ζωῆς καὶ νοῦ ἵχνος· ἐκεῖ δὲ τὸ ἀρχέτυπον τὸ ἀγαθοειδές φησιν, ὅτι ἐν τοῖς εἶδεσι τὸ ἀγαθὸν ἔχει. τὸ μὲν γὰρ ἐστιν ἀγαθόν, [10] ὁ δὲ ἀγαθός ἐστιν ἐν τῷ θεωρεῖν τὸ ζῆν ἔχων.

Contempla os objectos contemplados que têm a forma de bem e aqueles de que se apoderou, quando contemplava a natureza do bem. Vêm ter com ele, não como estavam ali, mas como o intelecto os recebeu. Aquele é o princípio e é a partir daquele que estão neste e este criou-os [15] a partir daquele. Ao olhar para aquele, não é lícito pensar nada, nem naquilo que nele havia, ou o intelecto não o geraria. Tinha, na verdade, a partir daquele, poder para gerar e emprenhar-se com a sua descendência, dando àquele o que ele mesmo não tinha. Mas do uno que é, aquele surge o múltiplo que este tem. Não [20] conseguindo manter o poder que daquele tomou, quebrou-o e tornou um único múltiplo, a fim de poder suportá-lo parte por parte. Aquilo que gerou proveio do poder do bem e tinha forma de bem; também o próprio intelecto é bem formado [a partir] de seres com a forma do bem: é um bem variado. Por isso, se alguém o comparar com uma esfera variada que está viva, ou [25] imaginará uma coisa de múltiplos rostos que brilha nos seus rostos que estão vivos, ou imaginará as almas puras, correndo todas para o mesmo sítio, sem falta de nada, mas tendo tudo em si, e intelecto total assente nestes cumes, de tal forma que o lugar se ilumina com uma luz intelectiva – imaginando-o [30] assim, vê-lo-ia de fora, como uma pessoa vê outra. Deve, pelo contrário, tornar-se aquele, transformando-se a si próprio na contemplação.

16. É necessário que não se fique sempre neste belo múltiplo, mas há que seguir em frente e dar um salto para cima, deixando isto para trás, a partir não do céu sensível, mas do inteligível, perguntando-nos maravilhados quem os gerou e como os gerou. Cada coisa aí é uma forma e cada coisa aí é uma espécie de molde particular. Tendo a forma do bem, todos têm em comum o [5] que se difunde em todos. Têm também o ser em todos e cada um tem também o animal, desde que haja uma vida em comum presente em todos, e provavelmente também outras características. Mas o que poderão ser, tanto quanto são bens e porque são bens? Para proceder a um exame deste tipo será talvez útil começar a partir da seguinte questão: acaso, quando o intelecto olhou para o [10] bem, pensava ele naquele Uno como múltiplo e, sendo Uno ele próprio, pensava-o múltiplo, dividindo-o em si por não ser capaz de o pensar todo junto? Mas não era ainda intelecto quando olhava para aquele, olhava-o de uma forma não intelectiva. Deve dizer-se que nem nunca viu, mas vivia para ele e dele dependia e [15] para ele se voltava. E este movimento completo, por se movimentar ali em volta dele, encheu-o e já não era apenas movimento, mas movimento saciado e pleno. A seguir tornou-se todas as coisas e compreendeu isto, ao aperceber-se de si mesmo e era então intelecto, completo, de forma a que tivesse [20] o que iria ver, mas olhando os inteligíveis com uma luz que recebeu do dispensador daqueles. É por isso que se diz que aquele é a causa não só da essência, mas também daquela ser vista. Assim como o sol, sendo causa da visibilidade e da criação dos sensíveis, é de alguma forma causa [25] da visão – não sendo nem visão, nem as coisas geradas – assim também a natureza do bem, sendo causa da essência e do intelecto e sendo luz, em sentido analógico, para as coisas vistas ali e para o que as vê, nem é os entes nem o intelecto, mas causa destas, proporcionando aos entes e ao intelecto com a sua própria luz [30] inteligibilidade e ser intelecção. Ao ficar pleno, nascia e, uma vez completo começou a ser e ao mesmo tempo tornou-se perfeito e começou a ver. O seu princípio era aquilo que era antes de ficar completo; e outro princípio, como que externo a ele, era o que o tornava pleno, a partir do qual se ia modelando, à medida que ficava pleno. [35]

17. Mas como é que estes seres estão no intelecto e são ele mesmo, se não existiam ali no que tornou pleno nem no próprio intelecto que ficou pleno? Porque quando não era pleno não os possuía. Não é necessário que aquele que dá, tenha o que dá, mas em tal situação o dispensador deve ser considerado maior do que é dado e o que é dado, é por sua vez, menor do que o dispensador; [5]

θεωρεῖ δὲ ἀγαθοειδῆ ὄντα τὰ θεωρούμενα καὶ αὐτὰ, ἃ ἐκτίσαστο, ὅτε ἐθεώρει τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν. ἦλθε δὲ εἰς αὐτὸν οὐχ ὥς ἐκεῖ ἦν, ἀλλ' ὥς αὐτὸς ἔσχεν. ἀρχὴ γὰρ ἐκεῖνος καὶ ἐξ ἐκείνου ἐν τούτῳ καὶ οὗτος ὁ ποιήσας [15] ταῦτα ἐξ ἐκείνου. οὐ γὰρ ἦν θέμις βλέποντα εἰς ἐκεῖνον μηδὲν νοεῖν οὐδ' αὖ τὰ ἐν ἐκείνῳ· οὐ γὰρ ἂν αὐτὸς ἐγέννα. δύναμιν οὖν εἰς τὸ γεννᾶν εἶχε παρ' ἐκείνου καὶ τῶν αὐτοῦ πληροῦσθαι γεννημάτων διδόντος ἐκείνου ἃ μὴ εἶχεν αὐτός. ἀλλ' ἐξ ἐνὸς αὐτοῦ πολλὰ τούτῳ· ἦν γὰρ [20] ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθρανε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίνα, ἵν' οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν. ὅ τι οὖν ἐγέννα, ἀγαθὸν ἐκ δυνάμεως ἦν καὶ ἀγαθοειδὲς ἦν, καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς ἐξ ἀγαθοειδῶν, ἀγαθὸν ποικίλον. διὸ καὶ εἴ τις αὐτὸν ἀπεικάξει σφαιρὰ ζώση ποικίλῃ, εἴτε [25] παμπρόσωπόν τι χρῆμα λάμπον ζῶσι προσώποις εἴτε ψυχὰς τὰς καθαρὰς πάσας εἰς τὸ αὐτὸ συνδραμούσας φαντάζοιτο οὐκ ἐνδεεῖς, ἀλλὰ πάντα τὰ αὐτῶν ἐχούσας, καὶ νοῦν τὸν πάντα ἐπ' ἄκραις αὐταῖς ἰδρυμένον, ὥς φέγγει νοερῷ καταλάμπεσθαι τὸν τόπον — φανταζόμενος μὲν [30] οὕτως ἔξω πως ἄλλος ὢν ὁρῶν ἄλλον· δεῖ δὲ αὐτὸν ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θεὰν ἑαυτὸν ποιήσασθαι.

16. Χρὴ δὲ μὴδ' αἰεὶ ἐν τῷ πολλῷ τούτῳ καλῷ μένειν, μεταβαίνειν δ' ἔτι πρὸς τὸ ἄνω αἰξάντα, ἀφέντα καὶ τοῦτο, οὐκ ἐκ τούτου τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ἐξ ἐκείνου, θαυμάσαντα τίς ὁ γεννήσας καὶ ὅπως. ἕκαστον μὲν οὖν εἶδος, ἕκαστον καὶ ἴδιος οἶον τύπος· ἀγαθοειδὲς δὲ ὃν κοινὸν τὸ ἐπιθέον [5] ἐπὶ πᾶσι πάντα ἔχει. ἔχει μὲν οὖν καὶ τὸ ὃν ἐπὶ πᾶσιν, ἔχει δὲ καὶ τὸ ζῶον ἕκαστον ζωῆς κοινῆς ἐπὶ πᾶσιν ὑπαρχούσης, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλα. ἀλλὰ καθ' ὅσον ἀγαθὰ καὶ δι' ὅτι ἀγαθὰ, τί ἂν εἴη; πρὸς δὴ τὴν τοιαύτην σκέψιν τάχ' ἂν εἴη προὔργου ἄρξασθαι ἐντεῦθεν. ἄρα, ὅτε ἑώρα πρὸς τὸ [10] ἀγαθόν, ἐνόει ὥς πολλὰ τὸ ἐν ἐκεῖνο καὶ ἐν ὃν αὐτὸς ἐνόει αὐτὸν πολλὰ, μερίζων αὐτὸν παρ' αὐτῷ τῷ νοεῖν μὴ ὅλον ὁμοῦ δύνασθαι; ἀλλ' οὕτω νοῦς ἦν ἐκεῖνο βλέπων, ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως. ἢ φατέον ὥς οὐδὲ ἑώρα πώποτε, ἀλλ' ἔξη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρητο αὐτοῦ καὶ [15] ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό, ἢ δὴ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκεῖνο ἐπλήρωσεν αὐτὸ καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορῆς καὶ πλήρης· ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἵν' ἔχῃ, [20] ὃ ὄψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκεῖνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτὴν αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι. ὥσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὢν αἰτιός πως καὶ [25] τῆς ὀψεὸς ἐστίν — οὐκ οὐτε ὄψις οὐτε τὰ γινόμενα — οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὔσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι οὐτε τὰ ὄντα οὐτε νοῦς ἐστίν, ἀλλὰ αἴτιος τούτων καὶ <νοεῖν καὶ> νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ [30] ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων. πληρούμενος μὲν οὖν ἐγένετο, πληρωθεὶς δὲ ἦν, καὶ ὁμοῦ ἀπετελέσθη καὶ ἑώρα. ἀρχὴ δὲ αὐτοῦ ἐκεῖνο τε ὃ πρὶν πληρωθῆναι ἦν, ἑτέρα δὲ ἀρχὴ οἶονεῖ ἐξωθεν ἢ πληροῦσα ἦν, ἀφ' ἧς οἶον ἐτυποῦτο πληρούμενος. [35]

17. Ἀλλὰ πῶς ταῦτα ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός, οὐκ ὄντων ἐκεῖ ἐν τῷ πληρώσαντι οὐδ' αὖ ἐν αὐτῷ τῷ πληρουμένῳ; ὅτε γὰρ μήπω ἐπληροῦτο, οὐκ εἶχεν. ἢ οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδόν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος· [5]

é assim que é o nascimento entre os seres. Em primeiro lugar a realidade tem de ser em actividade e as realidades posteriores têm de ser em potência as anteriores. O primeiro transcendia os segundos e o dispensador transcendia o que era dado, pois é-lhe superior. Se há algo anterior à actividade, transcende a actividade de tal forma que também [10] transcende a vida. Se há vida nele, o dispensador deu vida, mas é mais belo e honrado do que a vida.

O intelecto tinha vida e não necessitava de um dispensador cheio de variedade, e a vida era um vestígio daquele, não vida daquele. Ao olhar para aquele vestígio não tinha limites, mas depois de olhar para ali, ganhou limites, [tendo olhado para] aquele que [15] não tem limites. Logo quando a vida olha para algo uno, ganha limites com isso e tem em si mesmo limite, fronteira e forma; e a forma está naquilo que é modelado e o que modela era amorfo. Mas o limite não vem de fora, como se fosse posto em volta de uma magnitude, era um limite de toda aquela vida múltipla e infinita, como que [20] a emanar cheia de fulgor de tal natureza. E não era a vida disto em concreto; ou então estaria limitada como a vida de um indivisível, mas ainda assim estava limitada; estava limitada como vida de um único ser unimúltiplo (e cada um dos seus múltiplos estava também limitado): limitada como múltiplo por causa da multiplicidade e da vida, mas limitada como uno por causa do limite. O que significa 'limitada como uno'? Intelecto. [25] O intelecto é uma vida limitada. E o que significa 'limitada como múltiplo'? Múltiplos intelectos. Tudo são intelectos: por um lado, intelecto total, por outro, intelectos particulares. Se o intelecto total contém cada intelecto particular, por ventura contém cada um como o mesmo? Mas nesse caso, conteria um único. Se são muitos, tem de haver diferença. Como é que, perguntamos de novo, cada intelecto se diferencia? No facto [30] de se tornar completamente um diferencia-se, pois o que é o mesmo de qualquer intelecto em particular não é o todo. A vida era pois poder total; e a visão que daí advém, poder de todas as coisas, e o intelecto originado aparece como a totalidade das coisas. O bem está assente sobre estas, não para se estabelecer sobre elas, mas para estabelecer 'a forma' das [35] primeiras formas, sendo ele próprio sem forma. E assim como o intelecto é para a alma uma luz sobre ela, assim também aquele bem é uma luz para o intelecto. E quando o intelecto limita a alma, torna-a racional, dando-lhe um vestígio do que ela possui. Por isso também o intelecto é um vestígio daquele bem. E como o intelecto é forma e existe em extensão e na abundância, aquele é sem configuração e sem forma; [40] é precisamente assim que cria formas. Se aquele fosse forma, o intelecto seria razão. O primeiro não devia de modo nenhum ser múltiplo; e a sua multiplicidade dependeria de outro anterior a ele.

18. Mas de que maneira as coisas no intelecto têm a forma do bem? Na medida em que cada um é uma forma, na medida em que são belos ou o quê? Se o que vem do bem tem um vestígio, uma marca daquele ou é proveniente daquele, como o que provém do fogo tem um vestígio do fogo e o que provém da doçura tem um vestígio da doçura, e se a vida vem do bem para o intelecto – de facto existe a partir [5] da actividade proveniente daquele – e o intelecto existe através daquele e a beleza das formas é oriunda dali, tudo teria a forma de bem: vida, intelecto e ideia. Mas o que há de comum neles? Para ser o mesmo, não basta que provenham daquele. Têm de ter neles próprios o elemento [comum]. Pode acontecer que aquilo que não é o mesmo provenha do mesmo [10] e que sendo dado do mesmo modo se torne diferente nos que o recebem. Uma coisa é o que pertence à primeira actividade, outra coisa o que é dado pela primeira actividade, e outra coisa ainda o que destas duas dependem. Nada impede que cada uma tenha a forma de bem, mas mais uma do que outra. Qual é a que tem mais? Mas [15] primeiro é necessário olhar para o seguinte: acaso a vida na medida em que é isso mesmo, considerada sem mais nada e despojada de tudo, é um bem? Na medida em que a vida provém dele é um bem. Mas este 'provém dele' significa outra coisa diferente de ser uma tal vida? O que é de novo uma tal vida? A vida do bem. Mas não era própria dele, era antes oriunda dele. [20]

τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὖσι. πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργεῖα εἶναι, τὰ δ' ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν· καὶ τὸ πρῶτον δὲ ἐπέκεινα τῶν δευτέρων καὶ τοῦ διδομένου τὸ διδόν ἐπέκεινα ἦν· κρεῖττον γὰρ. εἴ τι τοίνυν ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ [10] ἐπέκεινα ζωῆς. εἰ οὖν ζωὴ ἐν τούτῳ, ὁ διδὼν δὲ ζωὴν, καλλίων δὲ καὶ τιμιώτερος ζωῆς· εἶχε οὖν ζωὴν καὶ οὐκ ἐδεῖτο ποικίλου τοῦ διδόντος, καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἵχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωῆς. πρὸς ἐκεῖνον μὲν οὖν βλέπουσα ἀόριστος ἦν, βλέψασα δ' ἐκεῖ ὠρίζετο ἐκείνου ὅρον [15] οὐκ ἔχοντος. εὐθὺς γὰρ πρὸς ἐν τι ἰδοῦσα ὠρίζεται τούτῳ καὶ ἴσχει ἐν αὐτῇ ὅρον καὶ πέρας καὶ εἶδος· καὶ τὸ εἶδος ἐν τῷ μορφωθέντι, τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν. ὁ δὲ ὅρος οὐκ ἔξωθεν, οἷον μεγέθει περιτεθείς, ἀλλ' ἦν πάσης ἐκείνης τῆς ζωῆς ὅρος πολλῆς καὶ ἀπείρου οὐσης, ὡς ἂν [20] παρὰ τοιαύτης φύσεως ἐκλαμπάσης. ζωὴ τε ἦν οὐ τοῦδε· ὠριστο γὰρ ἂν ὡς ἀτόμον ἤδη· ἀλλ' ὠριστο μέντοι· ἦν ἄρα ὀρισθεῖσα ὡς ἐνός τινος πολλοῦ — ὠριστο δὲ καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν — διὰ μὲν τὸ πολὺ τῆς ζωῆς πολλὰ ὀρισθεῖσα, διὰ δὲ αὐτὸν ὅρον ἐν. τί οὖν τὸ “ἐν ὠρίσθη”; νοῦς· [25] ὀρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς. τί δὲ τὸ “πολλά”; νόες πολλοί. πάντα οὖν νόες, καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖς. ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων ἄρα ταῦτον ἕκαστον περιέχει; ἀλλ' ἓνα ἂν περιείχε. εἰ οὖν πολλοί, διαφορὰν δεῖ εἶναι. πάλιν οὖν πῶς ἕκαστος διαφορὰν ἔσχεν; ἢ ἐν [30] τῷ καὶ εἰς ὅλως γενέσθαι εἶχε τὴν διαφορὰν· οὐ γὰρ ταῦτον ὁνομαζὺν νοῦ τὸ πᾶν. ἦν οὖν ἡ μὲν ζωὴ δυνάμις πᾶσα, ἡ δὲ ὅρασις ἢ ἐκεῖθεν δυνάμις πάντων, ὁ δὲ γενόμενος νοῦς αὐτὰ ἀνεφάνη τὰ πάντα. ὁ δὲ ἐπικάθηται αὐτοῖς, οὐχ ἵνα ἰδρυθῇ, ἀλλ' ἵνα ἰδρύσῃ εἶδος εἰδῶν τῶν [35] πρώτων ἀνείδεον αὐτὸ. καὶ νοῦς δὲ γίνεται πρὸς ψυχὴν οὕτως φῶς εἰς αὐτήν, ὡς ἐκεῖνος εἰς νοῦν· καὶ ὅταν καὶ οὗτος ὀρίσῃ τὴν ψυχὴν, λογικὴν ποιεῖ δοῦν αὐτῇ ὣν ἔσχεν ἵχνος. ἵχνος οὖν καὶ νοῦς ἐκείνου· ἐπεὶ δὲ ὁ νοῦς εἶδος καὶ ἐν ἐκτάσει καὶ πλήθει, ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος· [40] οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ. εἰ δ' ἦν ἐκεῖνος εἶδος, ὁ νοῦς ἦν ἂν λόγος. ἔδει δὲ τὸ πρῶτον μὴ πολὺ μηδαμῶς εἶναι· ἀνήρητο γὰρ ἂν τὸ πολὺ αὐτοῦ εἰς ἕτερον αὐτὸ πρὸ αὐτοῦ.

18. Ἀλλ' ἀγαθοειδῆ κατὰ τί τὰ ἐν τῷ νῷ; ἄρα ἡ εἶδος ἕκαστον ἢ ἡ καλὰ ἢ τί; εἰ δὲ τὸ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἦκον πᾶν ἵχνος καὶ τύπον ἔχει ἐκείνου ἢ ἀπ' ἐκείνου, ὥσπερ τὸ ἀπὸ πυρὸς ἵχνος πυρὸς καὶ τὸ ἀπὸ γλυκέος γλυκέος ἵχνος, ἡκεῖ δὲ εἰς νοῦν καὶ ζωὴ ἀπ' ἐκείνου — ἐκ [5] γὰρ τῆς παρ' ἐκείνου ἐνεργείας ὑπέστη — καὶ νοῦς δὲ δι' ἐκείνον καὶ τὸ τῶν εἰδῶν κάλλος ἐκεῖθεν, πάντα ἂν ἀγαθοειδῆ εἶη καὶ ζωὴ καὶ νοῦς καὶ ιδέα. ἀλλὰ τί τὸ κοινόν; οὐ γὰρ δὴ ἀρκεῖ τὸ ἀπ' ἐκείνου πρὸς τὸ ταῦτόν· ἐν αὐτοῖς γὰρ δεῖ τὸ κοινὸν εἶναι· καὶ γὰρ ἂν γένοιτο ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ [10] μὴ ταῦτόν ἢ καὶ δοθέν ὡσαύτως ἐν τοῖς δεξομένοις ἄλλο γίνεσθαι· ἐπεὶ καὶ ἄλλο τὸ εἰς πρώτην ἐνέργειαν, ἄλλο δὲ τὸ τῇ πρώτῃ ἐνεργείᾳ δοθέν, τὸ δ' ἐπὶ τούτοις ἄλλο ἤδη. ἢ οὐδὲν κωλύει καθ' ἕκαστον μὲν ἀγαθοειδὲς εἶναι, μᾶλλον μὴν κατ' ἄλλο. τί οὖν καθὸ μάλιστα; ἀλλὰ [15] πρότερον ἐκεῖνο ἀναγκαῖον ἰδεῖν· ἄρα γε ἀγαθὸν ἢ ζωὴ ἢ αὐτὸ τοῦτο ζωὴ [ἢ] ψιλὴ θεωρουμένη καὶ ἀπογεγυμνωμένη; ἢ ἢ ζωὴ ἢ ἀπ' αὐτοῦ. τὸ δ' “ἀπ' αὐτοῦ” ἄλλο τι ἢ τοιαύτη; πάλιν οὖν τί ἢ τοιαύτη ζωὴ; ἢ ἀγαθοῦ. ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ ἦν, ἀλλὰ ἐξ αὐτοῦ. [20]

Mas se a vida autêntica, oriunda daquele bem, entrou e está naquela vida e nada proveniente daquele se deve considerar desprovido de valor, deve admitir-se que, enquanto vida seja um bem. E em relação ao intelecto verdadeiro, aquele intelecto primeiro é necessário dizer que é um bem. É evidente que cada forma é um bem e tem a forma de bem na medida em que tem algum bem, [25] seja um bem comum, seja mais numa do que noutra, seja primeiro numa e consecutivamente e em segundo lugar noutra. Como concebemos cada forma como possuidora já na sua própria essência de algum bem e por isso era um bem – na verdade a vida era um bem não simplesmente assim, mas porque era considerada vida verdadeira e porque provinha daquele, e o mesmo quanto ao intelecto autêntico –, [30] tem de se ver nelas algo idêntico. Ainda que sejam diferentes quando se afirma a mesma coisa delas, nada impede que isso esteja presente na sua essência, apesar disso é possível concebê-lo separadamente no pensamento, como por exemplo, ‘animal’ no homem ou no cavalo, e ‘quente’ na água ou no fogo, num dos casos como género, [35] no outro como presente, em primeiro lugar num e em segundo lugar noutro. De outra forma cada uma dessas coisas ou cada coisa seria chamada bem de forma equívoca. Acaso o bem existe na sua essência? Cada um é o bem como um todo; o bem não está nelas de acordo com um único elemento. Como está então? Estará como partes? Mas o bem é indivisível. Ele mesmo é uno; mas um de uma maneira [40] e outro de outra. A actividade primeira é um bem e é um bem o limite que lhe é imposto e estes dois são também um bem: a primeira, porque é gerada pelo próprio bem, o segundo, porque é ordem proveniente do bem e o último, porque é ambas as coisas. Provêm, portanto, do bem e nada é o mesmo, por exemplo, do mesmo homem provêm a voz, o andar e outras coisas, estando tudo correctamente adaptado. [45] Aqui porque há uma ordenação e um ritmo. Mas porquê no inteligível? Poderia dizer-se todavia que aqui tudo o que leva à excelência vem de fora, já que as coisas de que se ocupa a ordenação são diferentes, enquanto ali as coisas são elas mesmas boas. Mas por que razão são elas mesmas também boas? Não se deve pôr de lado esta questão, confiando que é porque provêm do bem; tem de se admitir que é porque provêm daquele que são valiosas, mas a razão anseia [50] compreender o porquê do seu bem.

19. Acaso entregaremos a decisão ao desejo e à alma e, confiando na experiência desta, diremos que o que é por ela desejado é o bem e não procuraremos saber por que o deseja? Apresentaremos provas sobre o que cada coisa é, mas entregaremos ao desejo o bem? A questão é que nos aparecem muitas incongruências. [5] Em primeiro lugar, o bem converte-se num destes [predicados]. Depois muitas são as coisas desejadas, mas diferentes conforme cada um. Como julgaremos relativamente ao objecto do desejo se é melhor [do que outras coisas desejadas]? Mas talvez nem sequer conhecemos o melhor, já que desconhecemos o bem. Acaso definiremos o bem como a excelência de cada coisa? Mas assim [10] chegaremos à forma e à razão, procedendo correctamente. Mas, depois de aí chegar, que diremos, quando procurarmos saber como estas mesmas coisas são boas? Nas coisas inferiores reconheceremos, ao que parece, uma tal natureza – ainda que esta não esteja em estado puro, porque não existia primordialmente – por comparação com as coisas piores. Como [15] não existe nenhum mal e as coisas são elas próprias, por si próprias, melhores, ficaremos embaraçados. Não será que, como a razão procura saber o porquê, mas como estas coisas são boas por si mesmas, fica precisamente por isso embaraçada, estando nelas o ‘porquê’ e o ‘o quê’? Mesmo que falemos de outra causa – deus – o embaraço ainda assim mantém-se, porque a razão não chega aí. Não devemos desistir, [20] se há a possibilidade de, ao enveredarmos por outro caminho, algo aparecer.

ἀλλ' εἰ ἐν τῇ ζωῇ ἐκείνῃ ἐνίοιτο ἐξ ἐκείνου καὶ ἔστιν ἡ ὄντως ζωὴ, καὶ οὐδὲν ἄτιμον παρ' ἐκείνου [λεκτέον εἶναι], καὶ καθὼς ζωὴ, ἀγαθὸν (λεκτέον) εἶναι, καὶ ἐπὶ νοῦ δὴ τοῦ ἀληθινοῦ ἀνάγκη λέγειν τοῦ πρώτου ἐκείνου, ὅτι ἀγαθόν. καὶ δῆλον ὅτι καὶ εἶδος ἕκαστον ἀγαθὸν καὶ ἀγαθοειδές, ἢ οὖν τι ἔχει ἀγαθόν, [25] εἴτε κοινόν, εἴτε μᾶλλον ἄλλο, εἴτε τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ τῷ ἐφεξῆς καὶ δευτέρως. ἐπεὶ γὰρ εἰλήφμεν ἕκαστον ὡς ἔχον ἤδη ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ ἀγαθόν τι καὶ διὰ τοῦτο ἦν ἀγαθόν — καὶ γὰρ ἡ ζωὴ ἦν ἀγαθὸν οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ὅτι ἐλέγετο ἀληθινὴ καὶ ὅτι παρ' ἐκείνου, καὶ νοῦς ὁ ὄντως — [30] δεῖ τι τοῦ αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς ὁρᾶσθαι. διαφόρων γὰρ ὄντων, ὅταν τὸ αὐτὸ αὐτῶν κατηγορῇται, κωλύει μὲν οὐδὲν ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τοῦτο ἐννύαρχεῖν, ὅμως δ' ἔστι λαβεῖν αὐτὸ χωρὶς τῷ λόγῳ, οἷον καὶ τὸ ζῶν ἐπ' ἀνθρώπου καὶ ἵππου, καὶ τὸ θερμὸν ἐπὶ ὕδατος καὶ πυρός, τὸ μὲν ὡς γένος, [35] τὸ δ' ὡς τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ δευτέρως. ἢ ὁμωνύμως ἂν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον λέγοιτο ἀγαθόν. ἄρ' οὖν ἐννύαρχεῖ τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τὸ ἀγαθόν; ἢ ὅλον ἕκαστον ἀγαθόν ἐστιν, οὐ καθ' ἐν τὸ ἀγαθόν. πῶς οὖν; ἢ ὡς μέρος; ἀλλὰ ἀμερές τὸ ἀγαθόν. ἢ ἐν μὲν αὐτὸ, οὕτως δὲ τόδε, οὕτως δὲ [40] τόδε. καὶ γὰρ ἡ ἐνέργεια ἡ πρώτη ἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ ὁρισθὲν ἀγαθόν καὶ τὸ συνάμφω καὶ τὸ μὲν ὅτι γενόμενον ὑπ' αὐτοῦ, τὸ δ' ὅτι κόσμος ἀπ' αὐτοῦ, τὸ δ' ὅτι συνάμφω. ἀπ' αὐτοῦ οὖν, καὶ οὐδὲν ταυτόν, οἷον εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ φωνὴ καὶ βάδισις καὶ ἄλλο τι, πάντα κατορθούμενα. ἢ [45] ἐνταῦθα, ὅτι τάξις καὶ ῥυθμός· ἐκεῖ δὲ τί; ἀλλ' εἴποι τις ἂν, ὡς ἐνταῦθα ὅλον εἰς τὸ καλῶς ἔξωθεν διαφόρων ὄντων τῶν περὶ ἃ ἡ τάξις, ἐκεῖ δὲ καὶ αὐτά. ἀλλὰ διὰ τί καὶ αὐτά; οὐ γὰρ ὅτι ἀπ' ἐκείνου δεῖ πιστεύοντας ἀφεῖναι· δεῖ μὲν γὰρ συγχωρεῖν ἀπ' ἐκείνου ὄντα εἶναι τίμια, ἀλλὰ ποθεῖ ὁ λόγος [50] λαβεῖν, κατὰ τί τὸ ἀγαθὸν αὐτῶν.

19. Ἀρ' οὖν τῇ ἐφέσει καὶ τῇ ψυχῇ ἐπιτρέψομεν τὴν κρίσιν καὶ τῷ ταύτης πάθει πιστεύσαντες τὸ ταύτῃ ἐφετὸν ἀγαθὸν φήσομεν, διότι δὲ ἐφίεται οὐ ζητήσομεν; καὶ τί μὲν ἕκαστον, περὶ τοῦτον ἀποδείξεις κομιοῦμεν, τὸ δ' ἀγαθὸν τῇ ἐφέσει δώσομεν; ἀλλὰ πολλὰ ἄτοπα ἡμῖν [5] φαίνεται. πρῶτον μὲν, ὅτι καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν τι τῶν περὶ. ἔπειτα, ὅτι πολλὰ τὰ ἐφιέμενα καὶ ἄλλα ἄλλων· πῶς οὖν κρινοῦμεν τῷ ἐφιεμένῳ, εἰ βέλτιον; ἀλλ' ἴσως οὐδὲ τὸ βέλτιον γνωσόμεθα τὸ ἀγαθὸν ἀγνοοῦντες. ἀλλὰ ἀρα τὸ ἀγαθὸν ὁριοῦμεθα κατὰ τὴν ἕκαστου ἀρετὴν; ἀλλ' οὕτως [10] εἰς εἶδος καὶ λόγον ἀνάξομεν, ὁρθῶς μὲν πορευόμενοι. ἀλλὰ ἐλθόντες ἐκεῖ τί ἐροῦμεν αὐτὰ ταῦτα ζητοῦντες πῶς ἀγαθὰ; ἐν μὲν γὰρ τοῖς χείροσιν, ὡς ἔοικε, γινώσκουμεν ἂν τὴν φύσιν τὴν τοιαύτην καίτοι οὐκ ἔχουσιν εἰλικρινῶς, ἐπειδὴ οὐ πρώτως, τῇ πρὸς τὰ χεῖρω παραθέσει, ὅπου δὲ [15] μηδὲν ἐστὶ κακόν, αὐτὰ δ' ἐφ' ἑαυτῶν ἐστὶ τὰ ἀμείνω, ἀπορήσομεν. ἄρ' οὖν, ἐπειδὴ (ὁ) λόγος τὸ διότι ζητεῖ, ταῦτα δὲ ἀγαθὰ παρ' αὐτῶν, διὰ τοῦτο ἀπορεῖ τοῦ “διότι” τὸ “ὅτι” ὄντος; ἐπεὶ κἂν ἄλλο φῶμεν αἴτιον, τὸν θεόν, λόγου μὴ φθάνοντος ἐκεῖ ὁμοίως ἢ ἀπορία. οὐ μὴν ἀποστατέον, [20] εἴ πῃ κατ' ἄλλην ὁδὸν πορευομένοις τι φανείη.

20. Uma vez que no momento presente desconfiamos das nossas aspirações, para estabelecer o que é e como é o bem, acaso se torna necessário que nos voltemos para um juízo comparativo por contraposição de contrários, como ordem e desordem, simetria e assimetria, saúde e doença, [5] forma e ausência de forma, essência e corrupção e, em geral formação e desaparecimento? Quem é que argumentará que os primeiros destes em cada par não estão na forma de bem? Mas se isto é assim, também é necessário colocar os que os criam no lado que cabe ao bem. E é claro que virtude, intelecto, vida e alma – pelo menos a alma sensata – estão na forma de bem; e assim também as coisas que uma [10] alma deseja. Porque é que não havemos de nos deter, dir-se-á, no intelecto e tomá-lo como o bem? A alma e a vida são vestígios do intelecto e a alma deseja este. E nos seus julgamentos também deseja este, julgando que a justiça é melhor do que a injustiça e que cada forma de virtude é preferível ao vício que lhe corresponde e que a preferência recai sobre as mesmas coisas [15] sobre as quais recai a escolha. Mas se apenas desejasse o intelecto, talvez necessitássemos de um raciocínio mais desenvolvido, demonstrando nós que o intelecto não é a meta final e que nem tudo necessita do intelecto mas tudo necessita do bem. Nem tudo o que não tem intelecto procura adquirir intelecto e os que têm intelecto não param aqui, mas procuram de novo o [20] bem, e procuram o intelecto a partir do seu raciocínio – o bem, antes mesmo da razão. Se também desejam a vida, a existência eterna e a actividade, o desejado não será intelecto na medida em que é intelecto, mas na medida em que é bem e provém do bem e ao bem conduz: e o mesmo também com a vida.

21. O que é isso que, estando presente como um único em todas as coisas, faz que cada uma seja boa? Há que ter audácia de dizer o seguinte: tanto o intelecto como a vida têm a forma de bem, mas há também desejo delas, na medida em que têm a forma de bem. Digo que têm a forma de bem pelo facto de a vida ser uma actividade do bem, ou melhor, uma actividade proveniente do bem e o intelecto uma [5] actividade já delimitada. Mas ambos estão cheio de esplendor e são perseguidos pela alma, porque daí advêm e para aí tendem como congénere, mas não como bens; tendo a forma de bem, não são de rejeitar por essa razão. O que é congénere se não for um bem, é congénere, mas uma pessoa evita-o, pois há outras coisas mais longe [10] e mais em baixo que poderão estimular o desejo. O amor intenso surge por estas coisas, não quando são o que são, mas quando, sendo já o que são, recebem algo dali. Assim como em relação aos corpos mostrando-se neles uma luz, ainda assim há necessidade de uma outra luz, para que se torne visível a cor neles, que é luz, do mesmo modo em relação às coisas ali, embora tenham muita luz, [15] há necessidade de uma outra luz maior, para que aquelas possam ser vistas por si mesmas e por outrem.

22. Quando alguém vê esta luz, move-se em direcção a estas coisas e compraz-se, desejando vivamente a luz que se difunde nelas, tal como em relação aos corpos, aqui o objecto do amor não é o substrato destes mas a beleza que neles se reflecte. Cada um é aquilo que é por si mesmo [5] e torna-se desejável quando o bem lhe dá cor, dando-lhes uma espécie de graça e amor aos que desejam. Então a alma recebendo em si mesma um ‘eflúvio’ move-se dali, dança em êxtase, é aguilhada e torna-se amor. Antes disto, nem sequer se move para o Intelecto, ainda que [10] este seja belo. A sua beleza, antes de receber a luz do bem, é inactiva e a alma, por si mesma, ‘jaz caída de costas’ e é inactiva para tudo e, embora o intelecto esteja presente, não sente entusiasmo por ele. Quando chega à alma uma espécie de calor dali emanado fortalece-se, desperta e ganha realmente asas. [15] E, embora se mova para o que está junto dela e mais perto, ainda assim, ergue-se para algo maior, como que por recordação. E, enquanto há algo mais alto do que aquilo que está presente, ergue-se naturalmente para cima, levantado por aquele que dá o amor. E ergue-se acima do Intelecto, mas não consegue correr acima do bem, porque não há nada que se [20] encontre acima dele.

20. Επειδὴ τοίνυν ἀπιστοῦμεν ἐν τῷ παρόντι ταῖς ὀρέξεσι πρὸς τὰς τοῦ τί ἐστίν ἢ ποῖον ἐστὶ θέσεις, ἄρα χρὴ πρὸς τὰς κρίσεις ἰέναι καὶ τὰς τῶν πραγμάτων ἐναντιώσεις, οἷον τάξιν ἀταξίαν, σύμμετρον ἀσύμμετρον, ὑγίαν νόσον, [5] εἶδος ἀμορφίαν, οὐσίαν φθοράν, ὅλως συστασίαν ἀφάνισιν; τούτων γὰρ τὰ πρῶτα καθ' ἑκάστην συζυγίαν τίς ἂν ἀμφισβητήσῃ μὴ οὐκ ἐν ἀγαθοῦ εἶδει εἶναι; εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτῶν ἀνάγκη ἐν ἀγαθοῦ μοίρᾳ τίθεσθαι. καὶ ἀτρετὴ δὴ καὶ νοῦς καὶ ζωὴ καὶ ψυχὴ, ἥ γε ἔμφρων, ἐν ἀγαθοῦ εἶδει· καὶ ὧν ἐφίεται τοίνυν ἔμφρων [10] ζωῇ. τί οὖν οὐ στησόμεθα, φήσιν οἱ, εἰς νοῦν καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν θησόμεθα; καὶ γὰρ ψυχὴ καὶ ζωὴ νοῦ ἵχνη, καὶ τούτον ἐφίεται ψυχὴ. καὶ κρίνει τοίνυν καὶ ἐφίεται νοῦ, κρίνουσα μὲν δικαιοσύνην ἀντ' ἀδικίας ἄμεινον καὶ ἕκαστον εἶδος ἀρετῆς πρὸ κακίας εἶδους, καὶ τῶν αὐτῶν ἢ προτίμησις, [15] ὧν καὶ ἡ αἵρεσις. ἀλλ' εἰ μὲν νοῦ μόνον ἐφίεται, τάχα ἂν πλείονος ἐδέχθη λόγον δεικνύντων, ὥς οὐ τὸ ἔσχατον ὁ νοῦς καὶ νοῦ μὲν οὐ πάντα, ἀγαθοῦ δὲ πάντα. καὶ τῶν μὲν μὴ ἐχόντων νοῦν οὐ πάντα νοῦν κτήσασθαι ζητεῖ, τὰ δ' ἔχοντα νοῦν οὐχ ἴσται ἤδη, ἀλλὰ πάλιν τὸ ἀγαθὸν [20] ζητεῖ, καὶ νοῦν μὲν ἐκ λογισμοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ πρὸ τοῦ λόγου. εἰ δὲ καὶ ζωῆς ἐφίεται καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν, οὐχ ἡ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἐφετόν, ἀλλ' ἡ ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ καὶ εἰς ἀγαθόν· ἐπεὶ καὶ ἡ ζωὴ οὕτως.

21. Τί οὖν ἐν ὧν ἐν πᾶσι τούτοις ποιεῖ ἀγαθὸν ἕκαστον; ὧδε τοίνυν τετολμήσθω· εἶναι μὲν τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν ἐκείνην ἀγαθοειδῆ, ἔφασιν δὲ εἶναι καὶ τούτων, καθόσον ἀγαθοειδῆ· ἀγαθοειδῆ δὲ λέγω τῷ τὴν μὲν ἀγαθοῦ εἶναι ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐκ ἀγαθοῦ ἐνέργειαν, τὸν δὲ ἤδη [5] ὀρίσθησαν ἐνέργειαν. εἶναι δ' αὐτὰ μεστὰ μὲν ἀγλαΐας καὶ διώκεσθαι ὑπὸ ψυχῆς, ὥς ἐκεῖθεν καὶ πρὸς ἐκεῖνα αὖ ὥς τοίνυν οἰκεῖα, ἀλλ' οὐχὶ ἀγαθὰ· ἀγαθοειδῆ δὲ ὄντα οὐδὲ ταύτη ἀπόβλητα εἶναι. τὸ γὰρ οἰκεῖον, εἰ μὴ ἀγαθὸν εἶη, οἰκειον μὲν ἐστὶ, φεύγει δὲ οἱ τὸ αὐτό· ἐπεὶ καὶ ἄλλα πόρρω [10] ὄντα καὶ κάτω κινήσειεν ἂν. γίνεται δὲ πρὸς αὐτὰ ἔρως ὁ σύντονος οὐχ ὅταν ἡ ἄπερ ἐστίν, ἀλλ' ὅταν ἐκεῖθεν ἤδη ὄντα ἄπερ ἐστίν ἄλλο προσλάβῃ. οἷον γὰρ ἐπὶ τῶν σωμάτων φωτὸς ἐμμεμιγμένον ὅμως δεῖ φωτὸς ἄλλον, ἵνα καὶ φανείη τὸ ἐν αὐτοῖς χρῶμα τὸ φῶς, οὕτω τοι δεῖ καὶ ἐπὶ τῶν [15] ἐκεῖ καίπερ πολὺ φῶς ἐχόντων φωτὸς κρείττονος ἄλλον, ἵνα κἀκεῖνα καὶ ὑπ' αὐτῶν καὶ ὑπ' ἄλλον ὀφθῇ.

22. Οταν οὖν τὸ φῶς τοῦτο οἱ ἴδῃ, τότε δὴ καὶ κινεῖται ἐπ' αὐτὰ καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐπιθέοντος ἐπ' αὐτοῖς γλιχόμενος εὐφραίνεται, ὥσπερ κάπνι τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρως, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομένου κάλλους ἐπ' αὐτοῖς. ἐστὶ γὰρ ἕκαστον ὃ ἐστὶν ἐφ' αὐτοῦ· [5] ἐφετόν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἷστρον πίμπλαται καὶ ἔρως γίνεται. πρὸ τοῦδε οὐδὲ πρὸς τὸν νοῦν κινεῖται, [10] καίπερ καλὸν ὄντα· ἀργόν τε γὰρ τὸ κάλλος αὐτοῦ, πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ παρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν νωθῆς. ἐπειδὴ δὲ ἤκη εἰς αὐτὴν ὥσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυται τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὀντως περουῖται καὶ [15] πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὅμως πρὸς ἄλλο οἷον τὴ μνήμη μείζον κουφίζεται. καὶ ἔως τί ἐστὶν ἀνωτέρω τοῦ παρόντος, αἵρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα. καὶ νοῦ μὲν ὑπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδὲν ἐστὶ τὸ [20] ὑπερκείμενον.

E se permanecer no Intelecto, vê coisas belas e nobres, no entanto ainda não sabe bem o que procura. É como se estivesse próximo de um belo rosto e que, todavia, não consegue atrair os olhares, já que nele não brilha a graça que se derrama sobre a beleza. Por isso deve admitir-se que também aqui a beleza consiste mais no esplendor com simetria, [25] do que na simetria e que isso é o que desencadeia o que é adorável. Porque é que o brilho da beleza é maior num rosto de um homem que está vivo, enquanto que no de um morto há só um vestígio de beleza, mesmo que o rosto ainda não tenha as carnes e as proporções arruinadas. Porventura as estátuas mais vivas não são mais belas, mesmo que [30] as outras estejam mais bem proporcionadas? E o ser vivo mais feio não é mais belo do que o que é belo em estátua? Claro, porque ele é mais desejável; e isto é assim porque tem alma; e isto é assim porque tem mais a forma de bem; e isto é assim porque de alguma forma é colorido pela luz do bem e com tal cor desperta e ergue o que lhe pertence e, na medida do possível [35] torna-o bom e desperta-o.

23. Uma pessoa não tem de se admirar por aquilo que a alma persegue e que proporciona luz ao intelecto e deixa, ao cair um vestígio de si, ter ali um tal poder que atrai a si e chama de toda a errância para descansar junto de si. Se tudo provém dele, nada lhe é superior e tudo lhe é inferior. [5] Como é que a melhor das coisas existentes não há-de ser Bem? Além disso, se a natureza do bem tem de ser completamente auto-suficiente e não necessita de nenhuma outra coisa de todo, que outra natureza a não ser esta se poderia encontrar, que o que era antes das outras coisas, quando ainda não existia maldade? Se os males vieram mais tarde [10] naqueles que não participam do bem de nenhuma maneira e nada está para lá dos males no lado pior, os males opor-se-ão a isto, sem um meio-termo para a oposição. Isto será portanto o bem, pois ou não existe em absoluto bem ou, se ele é necessário, será isto e não outra coisa. Se [15] alguém disser que não existe, também não existirá o mal. As coisas serão naturalmente indiferentes por nossa escolha; mas isto é impossível. As outras coisas que chamamos bens referem-se a este; ele, por sua, vez não se refere nada. O que é que ele cria, sendo de tal natureza? Criou um intelecto, criou a vida a partir daquele, as almas e outras coisas que participam da razão ou do intelecto ou da vida. Em relação ao que [20] é fonte e começo destas coisas, quem poderá explicar como e quão grande bem ele é? Mas o que é que faz agora? Agora conserva aquelas coisas e faz que as coisas que pensam pensem, as coisas que vivem vivam, insuflando-lhes intelecto, insuflando-lhes vida e, se há alguma incapaz de viver, faz que exista.

24. O que é que nos cria a nós? Falemos de novo da luz, explicando o que é a luz que ilumina o intelecto e de que a alma participa. Ou, deixando isto para mais tarde, é razoável que lidemos primeiro com as seguintes dificuldades: Acaso o bem é o bem e é chamado bem, porque é desejável para outrem, e, se é desejável para um único, dizemos que é bem para alguém, [5] mas se é desejável para todos, dizemos que é o bem? Pode apresentar-se isto como testemunho de que existe o bem, mas o próprio que é desejável tem de ter uma natureza tal que obtenha com justiça uma tal denominação. E os que o desejam, desejam-no por receber algo, [10] ou por se comprazerem com ele? Se recebem algo, o que é isso? Se é por se comprazerem, porque é que se comprazem com isto e não, pelo contrário, com outra coisa? E aqui importa saber se o bem é bem por uma questão de vínculo, ou por uma outra coisa. E também se o bem é absolutamente o bem de outrem ou se o bem é bem para si mesmo. Ou será que todo o bem é bem, não para si mesmo, mas necessariamente bem de outrem? [15] E para que natureza é bem? Há alguma natureza para a qual não exista bem nenhum? Não se deve pôr de lado a objecção que algum homem irascível poderá fazer: 'vós, realmente, porque é que usais termos pomposos para um lado e para o outro, dizendo que a vida é um bem e dizendo que o intelecto é um bem e que algo está acima deste? [20] Porque é que o intelecto há-de ser um bem? Que bem receberá o que pensa nas próprias formas quando contempla cada uma delas? Enganado pelo prazer que há nisto, chamará facilmente bem à vida apazível. [24]

ἐὰν δὲ μένη ἐν νῶ, καλὰ μὲν καὶ σεμνὰ θεᾶται, οὐπω μὴν ὁ ζητεῖ πάντα ἔχει. οἷον γὰρ προσώπῳ πελάζει καλῶ μὲν, οὐπω δὲ ὄψιν κινεῖν δυναμένον, ὅ μὴ ἐμπρέπει χάρις ἐπιθέουσα τῷ κάλλει. διὸ καὶ ἐνταῦθα φατέον μᾶλλον τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ ἐπιλαμπόμενον [25] ἢ τὴν συμμετρίαν εἶναι καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἐράσμιον. διὰ τί γὰρ ἐπὶ μὲν ζῶντος προσώπου μᾶλλον τὸ φέγγος τοῦ καλοῦ, ἵχνος δ' ἐπὶ τεθνηκότος καὶ μήπω τοῦ προσώπου ταῖς σαρκὶ καὶ ταῖς συμμετρίαις μεμαρασμένον; καὶ τῶν ἀγαλμάτων δὲ τὰ ζωτικώτερα καλλίω, καὶ [30] συμμετροτέρα τὰ ἕτερα ἢ; καὶ αἰσχύων ζῶν καλλίων τοῦ ἐν ἀγάλματι καλοῦ; ἢ ὅτι τοδὶ ἐφετὸν μᾶλλον· τοῦτο δ' ὅτι ψυχὴν ἔχει· τοῦτο δ' ὅτι ἀγαθοειδέστερον· τοῦτο δ' ὅτι ἀγαθοῦ ἀμηγέπη φωτὶ κέχρωσται καὶ χρωσθεῖσα ἐγγήγερται καὶ ἀνακεκούφισται καὶ ἀνακουφίζει ὁ ἔχει, καὶ ὥς οἷόν τε αὐτῷ [35] ἀγαθοποιεῖ αὐτὸ καὶ ἐγείρει.

23. Εκκεῖ δὴ, ὁ ψυχὴ διώκει, καὶ ὁ νῶ φῶς παρέχει καὶ ἐμπεσὼν αὐτοῦ ἵχνος κινεῖ. οὗτοι δεῖ θανμάζει, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσαιοτο. εἰ γὰρ ἔκ του τὰ πάντα, οὐδὲν ἐστὶ κρεῖττον αὐτοῦ, ἐλάττω δὲ [5] πάντα. τὸ δὴ ἄριστον τῶν ὄντων πῶς οὐ τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ; καὶ μὴν εἰ δεῖ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἀνταρκεστάτην τε εἶναι αὐτὴ καὶ ἀνενδεᾶ ἄλλου ὁτιοῦν παντός, τίνα ἂν ἄλλην ἢ ταύτην οὔσαν εὖροι τις ἢ πρὸ τῶν ἄλλων ἦν ὅπερ ἦν, ὅτε μὴδὲ κακία πῶ ἦν; εἰ δὲ τὰ κακὰ ὕστερον ἐν [10] τοῖς μὴδὲ καθ' ἐν τούτου μετεπιληφόσι καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις καὶ οὐδὲν ἐπέκεινα τῶν κακῶν πρὸς τὸ χεῖρον, ἐναντίως ἂν ἔχοι τὰ κακὰ πρὸς αὐτὸ οὐδὲν ἔχοντα μέσον πρὸς ἐναντίωσιν. τὸ ἄρα ἀγαθὸν τοῦτο ἂν εἴη ἢ γὰρ οὐκ ἐστὶν ὅλως ἀγαθόν, ἢ, εἰ ἀνάγκη εἶναι, τοῦτο ἂν καὶ οὐκ ἄλλο εἴη. εἰ [15] δὲ τις λέγοι μὴ εἶναι, οὐδὲ κακὸν ἂν εἴη· ἀδιάφορα ἄρα πρὸς αἵρεσιν τῇ φύσει· τοῦτο δ' ἀδύνατον, ἃ δ' ἄλλα λέγουσιν ἀγαθὰ, εἰς τοῦτο, αὐτὸ δὲ εἰς οὐδέν. τί οὖν ποιεῖ τοιοῦτον ὄν; ἢ ἐποίησε νοῦν, ἐποίησε ζωὴν, ψυχὰς ἐκ τούτου καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα λόγου ἢ νοῦ ἢ ζωῆς μετέχει. ὁ δὴ [20] τούτων πηγὴ καὶ ἀρχή, τίς ἂν εἴποι, ὅπως ἀγαθὸν καὶ ὅσον; ἀλλὰ τί νῦν ποιεῖ; ἢ καὶ νῦν σφάζει ἐκεῖνα καὶ νοεῖν ποιεῖ τὰ νοοῦντα καὶ ζῆν τὰ ζῶντα, ἐμπνέον νοῦν, ἐμπνέον ζωὴν, εἰ δὲ τι μὴ δύναται ζῆν, εἶναι.

24. Ημᾶς δὲ τί ποιεῖ; ἢ πάλιν περὶ τοῦ φωτός λέγωμεν τί τὸ φῶς ὅ καταλάμπεται μὲν νοῦς, μεταλαμβάνει δὲ αὐτοῦ ψυχὴ. ἢ τοῦτο νῦν εἰς ὕστερον ἀφέντες εἰκότως ἐκεῖνα πρότερον ἀπορήσωμεν. ἄρα γε τὸ ἀγαθόν, ὅτι ἐστὶν ἄλλω ἐφετὸν, ἐστὶ καὶ λέγεται ἀγαθόν, καὶ τινι μὲν ὄν [5] ἐφετὸν τινι ἀγαθόν, πᾶσι δὲ ὄν τοῦτο λέγομεν εἶναι τὸ ἀγαθόν; ἢ μαρτύριον μὲν ἂν τις τοῦτο ποιήσαιοτο τοῦ εἶναι ἀγαθόν, δεῖ δὲ γε φύσιν αὐτὸ τὸ ἐφετὸν ἔχειν τοιαύτην, ὥς δικαίως ἂν τυχεῖν τῆς τοιαύτης προσηγορίας. καὶ πότερά τῷ τι δέχεσθαι τὰ ἐπιέμενα ἐφίεται ἢ τῷ [10] χαίρειν αὐτῷ; καὶ εἰ μὲν τι δέχεται, τί τοῦτο; εἰ δὲ τῷ χαίρειν, διὰ τί τούτῳ, ἀλλὰ μὴ ἄλλῳ τινί; ἐν ᾧ δὴ καὶ πότερά τῷ οἰκείῳ τὸ ἀγαθόν ἢ ἄλλῳ τινί. καὶ δὴ καὶ πότερά τὸ ἀγαθὸν ὅλως ἄλλου ἐστίν, ἢ καὶ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν ἀγαθόν ἐστίν· ἢ ὁ ἂν ἢ ἀγαθόν, αὐτῷ μὲν οὐκ ἐστὶν, ἄλλου δὲ ἐξ [15] ἀνάγκης; καὶ τίνι φύσει ἀγαθόν ἐστίν; ἐστὶ δὲ τις φύσις, ἢ μὴδὲν ἀγαθόν ἐστὶ; κακεῖνο δὲ οὐκ ἀφετέον, ὃ τάχ' ἂν τις δυσχεραντικὸς ἀνὴρ εἴποι, ὥς “ὑμεῖς, ὧ οὗτοι, τί δὴ ἀποσεμνύνετε τοῖς ὀνόμασιν ἄνω καὶ κάτω ζωὴν ἀγαθὸν λέγοντες καὶ νοῦν ἀγαθὸν λέγοντες καὶ τι ἐπέκεινα τούτων; [20] τί γὰρ ἂν καὶ ὁ νοῦς ἀγαθὸν εἴη; ἢ τί ὁ νοῦν τὰ εἶδη αὐτὰ ἀγαθὸν ἔχοι αὐτὸ ἕκαστον θεωρῶν; ἡπατημένος μὲν γὰρ ἂν καὶ ἡδόμενος ἐπὶ τούτοις τάχα ἂν ἀγαθὸν λέγοι καὶ τὴν ζωὴν ἡδεῖαν οὔσαν· [24]

Vivendo num estado livre de prazer, porque diria que são bens? Seria porque isso mesmo existe? [25] Que proveito colheria do existir? Que diferença haveria entre existir e não existir em absoluto se não se estabelecesse como causa disto o afecto por si mesmo? Em suma, é este engano natural e o receio de perecer que estabelecem esta teoria dos bens.’ [30]

25. Platão, quando mistura o prazer com o objecto final e não concebe o bem como algo simples e apenas no intelecto, como está escrito no *Filebo* – talvez por se aperceber deste dificuldade – não se inclinou a colocar o bem completamente no prazer – e nisto fez bem –, nem pensou que devia conceber o intelecto desprovido de prazer [5] como bem, não vendo nele o que nos atrai. Talvez não tenha sido por esta razão, mas porque considerava correcto que o bem, tendo em si mesmo uma tal natureza, tivesse de ser necessariamente aprazível e o objecto do desejo contém em absoluto o deleite para aquele que o alcança e para o que já o alcançou, de tal forma que não há bem para quem não há deleite e de tal forma que, se o deleite pertence ao que deseja, [10] não há deleite para o primeiro e, conseqüentemente, não há também bem para ele. Isto não é absurdo. O próprio Platão não procurava o primeiro bem, apenas o nosso bem e, sendo este completamente diferente para ele, o bem é diferente deste que é deficitário e provavelmente composto. Daqui resulta que quer o ‘ermo’ quer o ‘solitário’ não tenham bem nenhum, mas sejam o bem [15] de uma forma diferente e maior. O bem tem que ser, por conseguinte, desejável, no entanto, não se torna bem por ser desejável. Acaso no termo derradeiro na escala dos bens o bem não será o imediato anterior e haverá uma contínua progressão que admite que cada termo superior é o bem do seu imediato inferior, desde que a progressão não saia da relação [20] de proporcionalidade, mas progrida sempre para um para um bem maior? Então deter-se-á no termo derradeiro, acima do qual nada mais há para atingir, e este será o bem primeiro, o bem realmente, o bem no sentido mais próprio e a causa também dos outros bens. Para a matéria, o bem é a forma – se aquela tivesse consciência dele acolhê-lo-ia; para o corpo [25] é a alma – sem esta ele não existiria nem se conservaria – para a alma é a virtude. Mais acima está o intelecto e sobre este, o que chamamos a primeira natureza. E não há dúvida de que cada um destes cria algo para as coisas que são bens: uns criam disposição e ordem, outros já, vida, outros, pensamento e uma vida boa, mas ao intelecto o bem proporciona o que dizemos [30] que chega até ele, quer por ser uma actividade dele derivada, quer por proporcionar mesmo agora algo que chamamos ‘luz’. Mais adiante explicaremos o que é isto.

26. Certamente que o que tem naturalmente percepção junto dele [intelecto] pode compreender e dizer se o bem chegou junto dele. E então se se enganou? Tem de haver alguma semelhança que explique o engano. Se isto é assim, o bem será para ele aquilo em relação [ao qual se enganou], pois quando aquele chega, afasta-se daquilo em relação ao qual [5] se enganou. O desejo e a nostalgia de cada um testemunham que há um bem para cada um. Para os que não têm alma, a dádiva do bem provém de outro, mas para o que tem alma, é o desejo que causa a perseguição [do bem], assim como para os corpos tornados cadáveres [10] o cuidado e as exéquias chegam da parte dos vivos, ainda que caiba aos vivos a providência por si mesmos. É garantido que o obteve quando se torna melhor, na medida em que fica pleno e permanece no bem e não procura outra coisa. É por isso que o prazer não é auto-suficiente, pois não lhe agrada o mesmo; pois não é o mesmo aquilo que agrada ao prazer de novo, [15] pois é sempre diferente aquilo que proporciona prazer. O bem que alguém escolhe não deve ser a sensação que se experimenta, quando se atinge aquele. Daí advém que aquele que pensa que essa sensação é o bem fica vazio, ficando apenas com a sensação que alguém obteria a partir do bem. Por isso ninguém aceitaria a sensação sem ter o objecto da sensação, por exemplo, [20] comprazer-se com o filho por ele estar presente, sem que ele estivesse presente.

στὰς δ' ἐν τῷ ἀνὴδονος εἶναι διὰ τί ἂν φήσειεν ἀγαθὰ; ἢ τὸ αὐτὸν εἶναι; τί γὰρ ἂν ἐκ [25] τοῦ εἶναι καρπώσαιοτο; ἢ τί ἂν διαφέροι ἐν τῷ εἶναι ἢ ὅλως μὴ εἶναι, εἰ μὴ τις τὴν πρὸς αὐτὸν φιλίνα αἰτίνα τούτων θεῖτο; ὥστε διὰ ταύτην τὴν ἀπάτην φυσικὴν οὕσαν καὶ τὸν φόβον τῆς φθορᾶς τὴν τῶν ἀγαθῶν νομισθῆναι θέσιν.” [30]

25. Ο μὲν οὖν Πλάτων ἡδονὴν τῷ τέλει μιγνύς καὶ τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἀπλοῦν οὐδὲ ἐν νῷ μόνῳ τιθέμενος, ὥς ἐν τῷ Φιλήβῳ γέγραπται, τάχα ἂν αἰσθόμενος ταύτης τῆς ἀπορίας οὔτε παντάπασιν ἐπὶ τὸ ἡδὺ τίθεσθαι τὸ ἀγαθὸν ἐτρέπετο, ὀρθῶς ποιῶν, οὔτε τὸν νοῦν ἀνὴδονον ὄντα ψήθη [5] θεῖναι ἀγαθὸν τὸ κινεῖν ἐν αὐτῷ οὐχ ὁρῶν. τάχα δὲ οὐ ταύτη, ἀλλ' ὅτι ἡξίου τὸ ἀγαθὸν ἔχον φύσιν ἐν αὐτῷ τοιαύτην δεῖν ἐξ ἀνάγκης χαρτὸν εἶναι, τό τε ἐφετὸν τῷ τυχάνοντι καὶ τυχόντι πάντως ἔχειν τὸ χαίρειν, ὥστε, ὃ μὴ τὸ χαίρειν, ἀγαθὸν μὴδὲ εἶναι, καὶ ὥστε, εἰ τὸ χαίρειν τῷ [10] ἐπιμένῳ, τῷ πρώτῳ μὴ εἶναι ὥστε μὴδὲ τὸ ἀγαθόν. καὶ οὐκ ἄτοπον τοῦτο· αὐτὸς γὰρ οὐ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐξήτει, τὸ δὲ ἡνῶν, καὶ ὅλως ἐτέρου ὄντος ἐστὶν αὐτῷ ἕτερον ὃν αὐτοῦ, ἐλλειποῦς ὄντος αὐτοῦ καὶ ἴσως συνθέτον· ὅθεν καὶ τὸ ἔρημον καὶ μόνον μὴδὲν ἔχειν ἀγαθόν, ἀλλ' εἶναι [15] ἐτέρως καὶ μειζόνως. ἐφετὸν μὲν οὖν δεῖ τὸ ἀγαθὸν εἶναι, οὐ μέντοι τῷ ἐφετὸν εἶναι ἀγαθὸν γίνεσθαι, ἀλλὰ τῷ ἀγαθὸν εἶναι ἐφετὸν γίνεσθαι. ἄρ' οὖν τῷ μὲν ἐσχάτῳ ἐν τοῖς οὐσι τὸ πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἀεὶ ἢ ἀνάβασις τὸ ὑπὲρ ἕκαστον διδοῦσα ἀγαθὸν εἶναι τῷ ὑπ' αὐτό, εἰ ἢ ἀνάβασις οὐκ ἐξίσταται [20] τοῦ ἀνάλογον, ἀλλὰ ἐπὶ μειζον ἀεὶ προχωροῖ; τότε δὲ στήσεται ἐπ' ἐσχάτῳ, μεθ' ὃ οὐδὲν ἐστὶν εἰς τὸ ἄνω λαβεῖν, καὶ τοῦτο τὸ πρῶτον καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ μάλιστα κυρίως ἐσται, καὶ αἴτιον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις. τῇ μὲν γὰρ ὕλῃ τὸ εἶδος — εἰ γὰρ αἰσθησιν λάβοι, ἀσπάσαιτ' ἂν — τῷ δὲ σώματι [25] ψυχῇ — καὶ γὰρ οὐδ' ἂν σφῶσιτο — ψυχῇ δὲ ἀρετῇ. ἡδὴ δὲ καὶ ἀνωτέρω νοῦς καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦν δὴ φάμεν πρώτην φύσιν. καὶ δὴ καὶ τούτων ἕκαστον ποιεῖν τι εἰς τὰ ὧν ἀγαθὰ ἐστί, τὰ μὲν τάξιν καὶ κόσμον, τὰ δ' ἡδὴ ζωὴν, τὰ δὲ φρονεῖν καὶ ζῆν εὔ, τῷ δὲ νῷ τὸ ἀγαθόν, ὃ φάμεν καὶ [30] εἰς τοῦτο ἡκεῖν, καὶ ὅτι ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ, καὶ ὅτι καὶ νῦν δίδωσί (τι) φῶς λεγόμενον· ὃ δὴ τί ποτ' ἐστίν, ὕστερον.

26. Καὶ δὴ τὸ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι παρ' αὐτὸν, εἰ ἡκεῖ αὐτῷ τὸ ἀγαθόν, γινώσκειν καὶ λέγειν ἔχειν. τί οὖν, εἰ ἡπάτηται; δεῖ ἄρα τινὰ εἶναι ὁμοίωσιν, καθ' ἣν ἡπάτηται. εἰ δὲ τοῦτο, ἐκεῖνο ἀγαθὸν ἂν αὐτῷ εἶη [ἀφ' οὗ ἡπάτηται]· ἐπεὶ καί, ὅταν ἐκεῖνο ἡκῇ, ἀφίσταται ἀφ' οὗ [5] ἡπάτηται. καὶ ἡ ἔφεσις δ' αὐτοῦ ἕκαστου καὶ ἡ ὠδὶς μαρτυρεῖ, ὅτι ἐστὶ τι ἀγαθὸν ἐκάστου. τοῖς μὲν γὰρ ἀψυχοῖς παρ' ἄλλου τοῦ ἀγαθοῦ αὐτοῖς ἢ δόσις, τῷ δὲ ψυχῇ ἔχοντι ἡ ἔφεσις τὴν δίωξιν ἐργάζεται, ὥσπερ καὶ τοῖς νεκροῖς γεγεννημένοις σώμασι παρὰ τῶν ζώων ἡ [10] ἐπιμέλεια καὶ ἡ κήδευσις, τοῖς δὲ ζῶσι παρ' αὐτῶν ἡ πρόνοια. ὅτι δ' ἔτυχε, πιστοῦται, ὅταν βέλτιόν τι γίνηται καὶ ἀμετανόητον ἢ καὶ πεπληρωσθαι αὐτῷ γίγνηται καὶ ἐπ' ἐκείνου μένη καὶ μὴ ἄλλο ζητῇ. διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ οὐκ αὐταρκες· οὐ γὰρ ἀγαπᾷ ταυτόν· οὐ γὰρ, ὃ τι ἡδονὴ πάλιν, [15] ταυτόν· ἄλλο γὰρ ἀεὶ τὸ ἐφ' ὃ ἡδεταί. δεῖ δὴ τὸ ἀγαθόν, ὃ αἰρεῖται τις, εἶναι οὐ τὸ πάθος τὸ ἐπὶ τῷ τυχόντι· ὅθεν καὶ κενὸς μένει ὁ τοῦτο ἀγαθὸν νομίζων, τὸ πάθος μόνον ἔχων, ὃ ἔσχεν ἂν τις ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ. διὸ οὐκ ἂν ἀνάσχοιτό τις τοῦ πάθους, ἐφ' ὃ οὐκ ἔχων, οἷον ἐπὶ τῷ [20] παιδί, ὅτι πάρεστιν, ἡδεσθαι οὐ παρόντος·

E também não penso que os que colocam o bem na satisfação física se comprazam por estarem a comer, quando não estão a comer, nem por estarem a fazer sexo quando não estão com aquele que queriam ou em geral quando nem sequer fazem o acto em si.

27. Mas graças a quê tem cada coisa o que lhe convém? Reponderemos que é graças a uma forma: para a matéria a forma é o que convém e para a alma a virtude é a forma. Mas por ventura esta forma é um bem para o que a tem por lhe estar vinculada e por ventura está o desejo direccionado para o que lhe está vinculado? Não, porque também o semelhante lhe está vinculado e, por muito que o deseje [5] e se compraza com o semelhante, não tem ainda o bem. Mas ao dizermos que algo é bom, não afirmaremos que tem um vínculo? Há que dizer que temos que julgar o bem por algo superior ao vínculo e por algo melhor do que aquilo em relação ao qual está em potência. Estando em potência direccionado para aquilo que é, está disso necessitado; e aquilo de que tem necessidade, sendo superior, é um bem [10] para si. A matéria é de todas as coisas a mais necessitada e a derradeira forma é-lhe contígua, pois vem depois dela numa direcção ascendente. Mesmo que uma coisa seja um bem para si mesma, a sua perfeição e a sua forma e o que é melhor do que ela hão-de ser para ela um bem, quer porque é tal por sua própria natureza, [15] quer novamente pelo facto de tornar a coisa um bem. Mas porque é que algo há-de ser um bem para si mesmo? Será porque tem um maior vínculo consigo próprio? Não, mas é porque é uma parte do bem. E é por isso que também há uma maior afinidade entre os que são puros e os que são preferencialmente bons. É um absurdo procurar saber porque é que uma coisa que é um bem é um bem para ela mesma, como se tivesse de [20] se afastar da sua própria natureza em direcção a si própria, não se contentando consigo mesma como bem. Mas em relação ao que é simples, deve examinar-se o seguinte: se onde de forma nenhuma existe diversidade há vínculo consigo mesma e se isso é um bem para si própria. Agora, se se diz isto correctamente, o movimento ascendente abarca o bem [25] presente numa determinada natureza e não é o desejo que cria o bem, mas há desejo porque há bem, e há algo para os que o possuem e há prazer na posse. Mas há que procurar perceber a seguinte afirmação: ‘deve escolher-se o bem, mesmo que o prazer não o acompanhe’.

28. Há que olhar para o que advém da discussão. Se o que surge em todo o lado como bem é forma e o bem é para a matéria uma única forma, acaso a matéria desejaria, se lhe fosse possível desejar, ser uma única forma? Mas se isto é assim, desejará destruir-se. Tudo procura o que é bom para si. Mas [5] talvez não procure ser matéria, mas ser e, ao ter isto, desejará afastar dela o mal. Mas como é que o mal terá desejo do bem? Na verdade não colocámos a matéria ao nível do desejo, mas a discussão colocou uma hipótese ao atribuir-lhe percepção (se é que era possível atribuí-la pela conservação da matéria), hipótese segundo a qual, ao chegar junto dela, a forma [10] como um sonho bom, se encontra numa ordem mais bela. Se a matéria for o mal, está tudo dito; mas se for outra coisa, por exemplo, maldade, se o ser dela adquirir percepção disso, acaso o que lhe está vinculado de acordo com o melhor será ainda o bem? Neste caso não seria a maldade que a escolheria, mas o que se tornara mau. Se [15] o seu ser é o mesmo que o mal, como escolherá ele o bem? Mas será que, se o mal adquirir percepção de si mesmo, se amará a si mesmo? E como é que o que não é bom poderá ser amável? Nós não identificámos o bem com o que está vinculado. E quanto a isto está tudo dito. Mas se o bem é forma em todo o lado e [20] à medida que subirmos mais forma ainda – de facto a alma é mais forma do que a forma do corpo, e uma parte da alma mais ainda, e outra parte muito mais e o intelecto mais do que a alma – o bem há-de chegar ao que é contrário à matéria e ao que está, por assim dizer, purificado e despojado, de acordo com a o poder de cada um, sobretudo de tudo o que [25] pertence à matéria. É natural que a natureza do bem que evitou toda a matéria – ou melhor, nunca de forma nenhuma esteve próxima dela – tenha escapado para a natureza desprovida de forma da qual provém a primeira forma. Mas disto falaremos mais adiante.

οὐδέ γε οἶμαι οἷς ἐν τῷ πληροῦσθαι σωματικῶς τὸ ἀγαθὸν ἡδεσθαι ὡς ἐσθίοντα μὴ ἐσθίοντα, ὡς ἀφροδισίοις χρώμενον μὴ συνόντα ἢ ἐβούλετο, ἢ ὅλως μὴ δρῶντα.

27. Ἀλλὰ τίνας γενομένου ἐκάστω τὸ αὐτῷ προσήκον ἔχει; ἢ εἶδους τινὸς φήσομεν· καὶ γὰρ τῇ ὕλῃ εἶδος, καὶ ψυχῇ ἢ ἀρετῇ εἶδος. ἀλλὰ τὸ εἶδος τοῦτο ἄρα γε τῷ οἰκεῖον εἶναι ἀγαθὸν ἐστὶν ἐκείνῳ, καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τὸ οἰκεῖον; ἢ οὐ καὶ γὰρ τὸ ὅμοιον οἰκεῖον, κἂν ἐθέλῃ αὐτὸ **[5]** καὶ χαίρῃ τῷ ὁμοίῳ, οὐπω τὸ ἀγαθὸν ἔχει. ἀλλ' οὐκ οἰκεῖον φήσομεν ἀγαθὸν εἰπόντες εἶναι; ἢ φατέον τοῦ οἰκεῖον τῷ κρεῖττονι κρίνειν δεῖ καὶ τῷ βελτίονι αὐτοῦ, πρὸς ὃ δυνάμει ἐστίν. ὃν γὰρ δυνάμει πρὸς ὃ ἐστίν, ἐνδεές ἐστὶν αὐτοῦ, οὗ δὲ ἐνδεές ἐστὶ κρεῖττονος ὄντος, ἀγαθὸν ἐστὶν **[10]** αὐτῷ ἐκεῖνο. ἢ δὲ ὕλη πάντων ἐνδεέστατον καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος προσεχὲς αὐτῇ· μετ' αὐτὴν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω. εἰ δὲ δὴ καὶ αὐτὸ αὐτῷ ἀγαθὸν ἐστὶ, πολὺ μᾶλλον ἂν εἴη ἀγαθὸν αὐτῷ ἢ τελειότης αὐτοῦ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κρεῖττον αὐτοῦ, καὶ τῇ ἑαυτοῦ φύσει ὃν τοιοῦτον καὶ **[15]** αὐτῷ, ὅτι καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν ποιεῖ. ἀλλὰ διὰ τί αὐτῷ ἀγαθὸν ἔσται; ἄρ' ὅτι οἰκειότατον αὐτῷ; ἢ οὐ· ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τις ἀγαθοῦ μοῖρα. διὸ καὶ μᾶλλον οἰκειώσις πρὸς αὐτοὺς τοῖς εἰλικρινέσι καὶ τοῖς μᾶλλον ἀγαθοῖς. ἄτοπον δὴ τὸ ζητεῖν, διὰ τί ἀγαθὸν ὃν αὐτῷ ἀγαθὸν ἐστὶν, ὥσπερ δέον **[20]** πρὸς αὐτὸ ἐξίστασθαι τῆς αὐτοῦ φύσεως καὶ μὴ ἀγαπᾶν ἑαυτὸ ὡς ἀγαθόν. ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ἀπλοῦ τοῦτο σκεπτέον, εἰ, ὅπου μῆδαμῶς ἐν ἄλλῳ, τὸ δὲ ἄλλο, ἐστὶν ἢ οἰκειώσις πρὸς αὐτό, (καὶ εἰ αὐτὸ) ἀγαθὸν ἐστὶν ἑαυτῷ. νῦν δέ, εἰ ταῦτα ὁρθῶς λέγεται, καὶ ἡ ἐπανάβασις ἔχει τὸ ἀγαθὸν ἐν **[25]** φύσει τινὶ κείμενον, καὶ οὐχ ἡ ἔφεσις ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ ἔφεσις, ὅτι ἀγαθόν, καὶ γίνεται τι τοῖς κτωμένοις καὶ τὸ ἐπὶ τῇ κτήσει ἡδύ. ἀλλὰ τὸ μὲν “εἰ μὴ ἔποιτο ἡδονή, αἰρετέον τὸ ἀγαθόν”, καὶ αὐτὸ ζητητέον.

28. Τὸ δ' ἐκ τοῦ λόγου συμβαῖνον νῦν ὁπτεόν. εἰ γὰρ πανταχοῦ τὸ παραγινόμενον ὡς ἀγαθὸν εἶδος, καὶ τῇ ὕλῃ δὲ εἶδος ἐν τὸ ἀγαθόν, πότερον ἠθέλησεν ἂν ἡ ὕλη, εἴπερ ἦν αὐτῇ τὸ θέλειν, εἶδος μόνον γενέσθαι; ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀπολέσθαι θελήσει· τὸ δ' ἀγαθὸν αὐτῷ πᾶν ζητεῖ. ἀλλ' **[5]** ἴσως οὐχ ὕλη εἶναι ζητήσει, ἀλλὰ εἶναι, τοῦτο δ' ἔχουσα ἀφεῖναι αὐτῇς θελήσει τὴν κάκην. ἀλλὰ τὸ κακὸν πῶς ἔφεσιν ἔξει τοῦ ἀγαθοῦ; ἢ οὐδὲ τὴν ὕλην ἐν ἐφέσει ἐτιθέμεθα, ἀλλ' ὑπόθεσιν ἐποιεῖτο ὁ λόγος αἰσθησὶν δούς, εἴπερ οἷον τε ἦν δοῦναι ὕλην τηροῦσιν· ἀλλὰ τοῦ εἶδους **[10]** ἐπελθόντος, ὥσπερ ὀνειράτος ἀγαθοῦ, ἐν καλλίονι τάξει γεγονέναι. εἰ μὲν οὖν τὸ κακὸν ἢ ὕλη, εἴρηται· εἰ δ' ἄλλο τι, οἷον κακία, εἰ αἰσθησὶν λάβοι τὸ εἶναι αὐτῆς, ἄρ' οὖν ἔτι τὸ οἰκεῖον πρὸς τὸ κρεῖττον τὸ ἀγαθὸν ἔσται; ἢ οὐχ ἡ κακία ἦν ἢ αἰρουμένη, ἀλλὰ τὸ κακούμενον. εἰ δὲ **[15]** ταῦτόν τὸ εἶναι καὶ τὸ κακόν, πῶς τοῦτο τὸ ἀγαθὸν αἰρήσεται; ἀλλ' ἄρα γε, εἰ αἰσθησὶν αὐτοῦ λάβοι τὸ κακόν, ἀγαπήσει αὐτό; καὶ πῶς ἀγαπητὸν τὸ μὴ ἀγαθὸν ἔσται; οὐ γὰρ δὴ τῷ οἰκεῖῳ ἐθέμεθα τὸ ἀγαθόν. καὶ ταῦτα μὲν ταύτη. ἀλλ' εἰ εἶδος τὸ ἀγαθὸν πανταχοῦ καὶ **[20]** μᾶλλον ἐπαναβαίνουσι μᾶλλον εἶδος — μᾶλλον γὰρ ψυχῇ εἶδος ἢ σώματος εἶδος, καὶ ψυχῆς τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δ' ἐπιμᾶλλον, καὶ νοῦς ψυχῆς — τὸ ἀγαθὸν ἂν προσχωροῖ τῷ τῆς ὕλης ἐναντίῳ καὶ οἷον καθαιρομένῳ καὶ ἀποτιθεμένῳ κατὰ δύναμιν μὲν ἐκάστω, τὸ δὲ μάλιστα πᾶν ὃ τι **[25]** ὕλης ἀποτιθεμένῳ. καὶ δὴ καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις πᾶσαν ὕλην φυγοῦσα, μᾶλλον δὲ οὐδαμῇ οὐδαμῶς πλησίον γενομένη, ἀναπεφευγυῖα ἂν εἴη εἰς τὴν ἀνείδεον φύσιν, ἀφ' ἧς τὸ πρῶτον εἶδος. ἀλλὰ περὶ τούτου ὕστερον.

29. Mas se o prazer não acompanhar o bem e surgir algo antes do prazer, através do qual também há prazer, porque é que não o havemos de saudar? Ao falarmos em ‘saudar’, já estamos a falar de ‘prazer’. Mas então, por um lado, existe, por outro, ao existir, como é que é possível que não deva ser saudado? Mas se é assim, estando o bem presente, o que o tem, ainda que tenha percepção dele, [5] não saberá que o tem. O que o impede de perceber isso e de se sentir movido de uma outra forma para além de o ter? Isto será mais provável para quem é mais moderado e mais provável para o que não tem necessidades. É por isto que o primeiro não tem prazer, não só porque é simples, mas porque é a aquisição do que se necessita que causa prazer. Mas isto ficará bastante claro com o esclarecimento das outras questões [10] que restarem e com a refutação do argumento oposto. E este é o de quem tem dificuldade em perceber que proveito tirará – com vista ao seu quinhão do bem – o homem que tem intelecto: se não fica nada alterado, quando ouve isto, por não o compreender, ou ouve apenas palavras ou apreende cada uma de forma diferente [15] ou procura algo perceptível e coloca o bem na propriedade ou em algo parecido. A este homem há que dizer que, quando despreza estas coisas reconhece que coloca algum bem para si mesmo, mas por ter dificuldade em perceber como, adapta isto à ideia que tem consigo mesmo. Não é possível dizer ‘isto não’, quando não se tem qualquer experiência nem [20] entendimento – talvez adivinhe o que está acima do intelecto, mas então se, ao aplicar o seu espírito ao bem ou algo que está próximo dele, não o reconhece – que chegue a uma ideia a partir dos seus contrários. Ou será que não considerará a ininteligibilidade como um mal? Todas as pessoas preferem ser inteligentes e orgulham-se por ser inteligentes e as nossas percepções testemunham-no, [25] ao pretenderem ser sabedoras. Se o intelecto é honrável e belo e acima de tudo o primeiro intelecto, como é que alguém o imaginará o progenitor e pai deste? Ao desprezar o ser e a vida, testemunha contra si mesmo e as suas próprias experiências. Se alguém está insatisfeito com a vida com a qual se mistura a morte, [30] este tipo de vida com que se está insatisfeito não é a verdadeira vida.

30. Mas se o prazer tem de estar misturado com o bem e a vida não é perfeita, se uma pessoa contempla as coisas divinas e sobretudo o seu princípio, é absolutamente conveniente ver que estamos agora a tocar o bem. Com efeito pensar que o bem se compõe de intelecto como um substrato e da experiência da alma [5] que advém do pensar, não é próprio do que coloca o conjunto de ambas as coisas como a finalidade nem como o próprio bem, mas o bem será intelecto, regozijando-nos nós com a posse do bem. Esta será uma opinião acerca do bem. Mas haverá uma outra opinião contrária a esta que misturando prazer com intelecto como um único substrato que advém de ambos [10] estabelece que isso é [o bem], de tal forma que, nós, ao possuir e ao ver este género de intelecto temos o bem, pois o ‘ermo’ e o ‘solitário’ não pode nem nascer nem ser escolhido como bem. Como é que o intelecto se misturará com prazer num único composto perfeito da natureza? Por certo que é evidente para todos que ninguém pensaria que o prazer do corpo [15] se poderia misturar com o intelecto; mas também não o poderiam as alegrias irracionais da alma que podem surgir. Mas, uma vez que algo por assim dizer exterior tem de acompanhar e estar junto de toda a actividade e da disposição e da vida, na medida em que seguindo o seu curso natural ora se lhe mistura um entrave [20] e algo do contrário que não deixa a vida pertencer a si própria, ora tem uma actividade ‘pura e sem mistura’ e a vida fica numa luminosa disposição, os filósofos, considerando que tal disposição do intelecto é a mais aprazível e é preferível, dizem que ela se mistura com prazer porque lhes falta uma expressão apropriada; [25] isto fazem também de forma metafórica outras palavras que nos são gratas como ‘embriagado de néctar’ e ‘para se banquetear num festim’ e o que dizem os poetas ‘riu-se o pai’ e miríades de expressões deste tipo. [29]

29. Ἀλλ' εἰ μὴ ἐποιτο ἡδονὴ τῷ ἀγαθῷ, γίνοιτο δὲ πρὸ τῆς ἡδονῆς τι, δι' ὃ καὶ ἡ ἡδονή, διὰ τί οὐκ ἀσπαστόν; ἢ εἰπόντες ἀσπαστόν ἡδονὴν ἤδη εἵπομεν. ἀλλ' εἰ ὑπάρξει μὲν, ὑπάρξαντος δὲ δυνατὸν μὴ ἀσπαστόν εἶναι; ἀλλ' εἰ τοῦτο, παρόντος τοῦ ἀγαθοῦ αἴσθησιν ἔχον τὸ [5] ἔχον γινώσεται, ὅτι. ἢ τί κωλύει καὶ γινώσκειν καὶ μὴ κινεῖσθαι ἄλλως μετὰ τὸ αὐτὸ ἔχειν; ὁ μᾶλλον ἂν τῷ σωφρονεστερῷ ὑπάρχοι καὶ μᾶλλον τῷ μὴ ἐνδεεῖ. διὸ οὐδὲ τῷ πρώτῳ, οὐ μόνον ὅτι ἀπλοῦν, ἀλλ' ὅτι ἡ κτήσις δεηθέντος ἡδεῖα. ἀλλὰ καὶ τούτῳ καταφανές ἐστι τὰ ἄλλα [10] ὅσα λοιπὰ προανακαθηραμένοις καὶ ἐκεῖνον τὸν ἀντίτυπον λόγον ἀπωσαμένοις. ἐστὶ δὲ οὗτος (τοῦ) ὃς ἀπορεῖ, τί ἂν καρπώσαιοτο ὁ νοῦν ἔχων εἰς ἀγαθοῦ μοῖραν, οὐδὲν πληττόμενος, ὅταν ταῦτα ἀκούῃ, τῷ μὴ σύνεσιν αὐτῶν ἴσχειν, ἢ ὄνομα ἀκούων ἢ ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν [15] ὑπολαμβάνων ἢ αἰσθητὸν τι ζητῶν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν χρήμασιν ἢ τισὶ τοιοῦτοισι τιθέμενος. πρὸς ὃν λεκτέον, ὥς, ὅταν ταῦτα ἀτιμάξῃ, ὁμολογεῖ τίθεσθαι τι παρ' αὐτῷ ἀγαθόν, ἀπορῶν δ' ὅπῃ, τῇ ἐννοίᾳ τῇ παρ' αὐτῷ ταῦτα ἐφαρμόττει. οὐ γὰρ ἐστὶ λέγειν “μὴ τοῦτο” πάντῃ ἀπειρον καὶ [20] ἀνεγνώστου ὄντα τούτου. τάχα δὲ καὶ ὑπὲρ νοῦν ἀπομαντεύεται. ἔπειτα δέ, εἰ τῷ ἀγαθῷ ἢ τῷ ἐγγύς τούτου προσβάλλων ἀγνοεῖ, ἐκ τῶν ἀντικειμένων εἰς ἐννοιαν ἵτω. ἢ οὐδὲ κακὸν τὴν ἄνοιαν θήσεται· καίτοι πᾶς αἰρεῖται νοεῖν καὶ νοῶν σεμνύνεται. μαρτυροῦσι δὲ καὶ αἱ αἰσθησεις [25] εἰδήσεις εἶναι θέλousαι. εἰ δὴ νοῦς τίμιον καὶ καλὸν καὶ νοῦς ὁ πρῶτος μάλιστα, τί ἂν φαντασθεῖη τις, εἴ τις δύναται, τὸν τούτου γεννητὴν καὶ πατέρα; τὸ δὲ εἶναι καὶ τὸ ζῆν ἀτιμάζων ἀντιμαρτυρεῖ ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἑαυτοῦ πάθεσι πᾶσιν. εἰ δέ τις δυσχεραίνει τὸ ζῆν, ὅ ὅτι θάνατος [30] μέμικται, τὸ τοιοῦτο δυσχεραίνει, οὐ τὸ ἀληθῶς ζῆν.

30. Ἀλλὰ εἰ δεῖ τῷ ἀγαθῷ τὴν ἡδονὴν μεμίχθαι καὶ μὴ τέλεόν ἐστι τὸ ζῆν, εἴ τις τὰ θεῖα θεῶτο καὶ μάλιστα τὴν τούτων ἀρχήν, νῦν ἰδεῖν ἐφαπτομένους τοῦ ἀγαθοῦ πάντως προσήκει. τὸ μὲν οὖν οἶεσθαι τὸ ἀγαθὸν ἐκ τε τοῦ νοῦ ὥς ὑποκειμένου ἐκ τε τοῦ πάθους τῆς ψυχῆς [5] ὃ γίνεται ἐκ τοῦ φρονεῖν, οὐ τὸ τέλος οὐδ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ συναμφοτέρον ἐστὶ τιθέντος, ἀλλὰ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, ἡμεῖς δὲ χαίροντες τῷ τὸ ἀγαθὸν ἔχειν. καὶ εἴη ἂν αὕτη τις δόξα περὶ ἀγαθοῦ. ἑτέρα δὲ εἴη ἂν παρὰ ταύτην, ἢ μίξασα τῷ νῷ τὴν ἡδονὴν ὥς ἐν τι ἐξ ἀμφοῖν [10] ὑποκείμενον τοῦτο τίθεται εἶναι, ἵν' ἡμεῖς τὸν τοιοῦτον νοῦν κτησάμενοι ἢ καὶ ἰδόντες τὸ ἀγαθὸν ἔχωμεν· τὸ γὰρ ἔρημον καὶ μόνον οὔτε γενέσθαι οὔτε αἰρετὸν εἶναι δυνατὸν ὥς ἀγαθόν. πῶς ἂν οὖν μιχθεῖη νοῦς ἡδονῇ εἰς μίαν συντέλειαν φύσεως; ὅτι μὲν οὖν τὴν σώματος ἡδονὴν [15] οὐκ ἂν τις οἰηθεῖη νῷ δυνατὴν εἶναι μίγνυσθαι, παντὶ δήπου δῆλον· ἀλλ' οὐδ' ὅσαι χαρὰς ψυχῆς ἂν ἄλογοι γένοιτο. ἀλλ' ἐπειδὴ πάση ἐνεργείᾳ καὶ διαθέσει δὲ καὶ ζωῇ ἐπεσθαι δεῖ καὶ συνεῖναι οἷόν τι ἐπιθέον, καθὼς τῇ μὲν ἐστὶ κατὰ φύσιν ἰούση τὸ ἐμποδίζον καὶ τι τοῦ [20] ἐναντίου παραμεμιγμένον, ὃ οὐκ ἐᾷ τὴν ζωὴν ἑαυτῆς εἶναι, τῇ δὲ καθαρὸν καὶ εἰλικρινές τὸ ἐνέργημα καὶ ἡ ζωὴ ἐν διαθέσει φαιδρᾷ, τὴν τοιαύτην τοῦ νοῦ κατάστασιν ἀσμενιστὴν καὶ αἰρετωτάτην εἶναι τιθέμενοι ἡδονὴ μεμίχθαι λέγουσιν ἀπορίᾳ οἰκείας προσηγορίας, οἷα [25] ποιοῦσι καὶ τὰ ἄλλα ὀνόματα παρ' ἡμῖν ἀγαπώμενα μεταφέροντες, τὸ “μεθυσθεῖς ἐπὶ τοῦ νέκταρος” καὶ “ἐπὶ δαῖτα καὶ ἐστίασιν” καὶ τὸ “μείδησε δὲ πατὴρ” οἱ ποιηταὶ καὶ ἄλλα τοιαῦτα μυρία. [29]

Ali está realmente o mais aprazível e o mais amado e o que [30] causa maior nostalgia que não nasce nem está em movimento; a sua causa é que dá cor, ilumina e torna esplendorosos os inteligíveis. Por isso [Platão] acrescenta verdade à mistura e põe antes daquela a medida e é daqui [da medida] que parte para o belo, segundo diz, a proporção e a beleza. Assim nós seremos de acordo com isso [35] e teremos as nossas partes nisso. Dizendo de outra forma: nós somos aquilo a que devemos realmente aspirar, trazendo-nos a nós próprios para o melhor de nós próprios no interesse de nós próprios; e isto é a proporção, o belo e a forma sem composto e uma vida clara, intelectiva e bela.

31. Mas, uma vez que todas as coisas foram tornadas belas por aquele que era antes delas e receberam luz, o intelecto recebeu o esplendor da sua actividade intelectiva, com o qual iluminou a sua natureza, e a alma recebeu poder de viver, quando chegou junto dela uma vida maior. O intelecto ergueu-se até ali e ali ficou, satisfeito por estar em volta daquele; [5] também a alma que tinha essa possibilidade se voltou, quando soube e viu, e se comprazeu com a contemplação e tanto quanto era capaz de ver, se espantou. Viu como que atónita e apercebeu-se que tinha em si algo dele e entrou num estado de nostalgia como os que perante a imagem do ser amado se sentem movidos pelo desejo de ver [10] o amado. Assim como os que amam se configuram à semelhança do ser amado, tornando os seus corpos mais elegantes e aproximando as suas almas a essa semelhança de tal forma que não querem na medida do possível que lhes falte quer a moderação quer a restante excelência do amado – ou serão rejeitados pelos [15] amados com tais características – e são estes os que se podem unir sexualmente; desta maneira também a alma ama aquele [o Bem] movida por ele em direcção ao amor desde o princípio. E a alma que tem o amor à mão não espera por algo que lhe recorde as belezas aqui, mas porque tem o amor, mesmo que o desconheça que o tem [20] anda sempre à procura, e desejando ser levada até àquele [ao Bem], sente desprezo pelas coisas aqui e, quando vê as belezas neste todo aqui sente desprezo por elas, porque vê que elas estão em carne e em corpo e que estão poluídas pela sua presente habitação e dispersas por magnitudes que não são elas as verdadeiras belezas. Sendo como são, não ousariam [25] entrar numa lama de corpos e nem a conspurcar-se, nem a desaparecer. Mas ao vê-las fluir, já compreende plenamente que o que se difundia nelas vinha de outro lado. E logo se encaminha para ali, hábil em descobrir quem ama, não se afastando antes do arrebatá-lo, a menos que alguém [30] arrebatasse o seu amor. Então vê que todas as coisas são belas e verdadeiras e ganha força ao ficar plena da vida do ser, tornando-se ela própria também autenticamente real e compreendendo autenticamente apercebe-se que fica mais próxima do que há muito procura.

32. Onde está o criador de tamanha beleza e de tamanha vida, ele que também gerou a essência? Vês a beleza que se encontra nas próprias formas que são todas variadas. É belo ficar aqui; mas aquele que está no belo tem de ver de onde provêm estas formas e a sua beleza. Isto não deve ser nenhuma delas apenas, [5] pois seria uma delas e seria uma parte. E não há de ser uma determinada configuração, nem uma potência em particular, nem o conjunto de todas que foram geradas e que existem ali, mas tem de estar acima de todas as potências e de todas as configurações. O princípio deve ser informe, não o que necessita de configuração, mas aquilo de onde provém toda a configuração inteligente. O que foi gerado, [10] se chega a ser gerado, tem de ser algo e tem de ter uma configuração em particular. Mas quem poderia criar aquilo que ninguém criou? Não é nada disto e é tudo isto: nada disto porque os seres vêm mais tarde; tudo isto, porque é dele que provêm. Por outro lado, sendo capaz de criar tudo, que tamanho terá? Será infinito, mas se for infinito [15] não terá tamanho. Há tamanho nas últimas coisas.

ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἄσμενον ὄντως ἐκεῖ καὶ τὸ ἀγαπητότατον καὶ τὸ [30] ποθεινότατον, οὐ γινόμενον οὐδ' ἐν κινήσει, αἴτιον δὲ τὸ ἐπιχρῶσαν αὐτὰ καὶ ἐπιλάμψαν καὶ φαιδρῶσαν. διὸ καὶ ἀλήθειαν τῷ μίγματι προστίθῃσι καὶ τὸ μετρήσον πρὸ αὐτοῦ ποιεῖ καὶ ἡ συμμετρία καὶ τὸ κάλλος ἐπὶ τῷ μίγματι ἐκεῖθεν φησιν εἰς τὸ καλὸν ἐλήλυθεν. ὥστε κατὰ τοῦτο ἂν [35] ἡμεῖς καὶ ἐν τούτῳ μοίρας· το δὲ ὄντως ὀρεκτὸν ἡμῖν ἄλλως μὲν ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἑαυτῶν ἀνάγοντες ἑαυτούς, τοῦτο δὲ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ εἶδος ἀσύνθετον καὶ ζωὴν ἐναργῆ καὶ νοερὰν καὶ καλὴν.

31. Ἀλλ' ἐπεὶ ἐκαλλύνθη τὰ πάντα ἐκείνῳ τῷ πρὸ τούτων καὶ φῶς ἔσχε, νοῦς μὲν τὸ τῆς ἐνεργείας τῆς νοερας φέγγος, ᾧ τὴν φύσιν ἐξέλαμψε, ψυχὴ δὲ δύνανται ἔσχεν εἰς τὸ ζῆν ζωῆς πλείονος εἰς αὐτὴν ἐλθούσης. ἦρθη μὲν οὖν ἐκεῖ καὶ ἔμεινεν ἀγαπήσας τὸ περὶ ἐκεῖνον [5] εἶναι· ἐπιστραφεῖσα δὲ καὶ ψυχὴ ἡ δυνηθεῖσα, ὥς ἔγνω καὶ εἶδεν, ἦσθε τε τῇ θεᾷ καὶ ὅσον οἶα τε ἦν ἰδεῖν ἐξεπλάγη. εἶδε δὲ οἶον πληγεῖσα καὶ ἐν αὐτῇ ἔχουσα τι αὐτοῦ συνησθετο καὶ διατεθεῖσα ἐγένετο ἐν πόθῳ, ὥστε οἱ ἐν τῷ εἰδῶφι τοῦ ἐρασμοῦ κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ ἰδεῖν [10] ἐθέλουν τὸ ἐρώμενον. ὥστε δὲ ἐνταῦθα σχηματίζονται εἰς ὁμοιότητα τῷ ἐραστῷ οἱ ἂν ἐρώσι, καὶ τὰ σώματα εὐπρεπέστερα καὶ τὰς ψυχὰς ἄγοντες εἰς ὁμοιότητα, ὥς μὴ λείπεσθαι, κατὰ δύνανται θέλουν τῇ τοῦ ἐρωμένου σωφροσύνῃ τε καὶ ἀρετῇ τῇ ἄλλῃ — ἡ ἀπόβλητοι ἂν εἶεν τοῖς [15] ἐρωμένοις τοῖς τοιούτοις — καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ συνεῖναι δυνάμενοι τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ψυχὴ ἐρᾷ μὲν ἐκείνου ὑπ' αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινηθεῖσα. καὶ ἡ πρόχειρον ἔχουσα τὸν ἔρωτα ὑπόμνησιν οὐ περιμένει ἐκ τῶν καλῶν τῶν τηδε, ἔχουσα δὲ τὸν ἔρωτα, καὶ ἂν ἀγνοῇ ὅτι ἔχει, [20] ζητεῖ αἰεὶ καὶ πρὸς ἐκεῖνο φέρεσθαι θέλουσα ὑπεροψίαν τῶν τηδε ἔχει, καὶ ἰδοῦσα τὰ ἐν τῷδε τῷ παντὶ καλὰ ὑποψίνα ἔχει πρὸς αὐτὰ, ὅτι ἐν σαρκὶ καὶ σώμασιν ὁρᾷ αὐτὰ ὄντα καὶ μαινόμενα τῇ παρουσίᾳ οἰκῇσι καὶ τοῖς μεγέθεσι διειλημμένα καὶ οὐκ αὐτὰ τὰ καλὰ ὄντα· μὴ γὰρ ἂν τολμῆσαι [25] ἐκεῖνα οἷα ἐστὶν εἰς βόρβορον σωμάτων ἐμβῆναι καὶ ῥυπαρὰν ἑαυτὰ καὶ ἀφανίσαι. ὅταν δὲ καὶ παραρρέοντα ἴδῃ, ἥδη παντελῶς γινώσκει, ὅτι ἄλλοθεν ἔχει, ὃ ἦν αὐτοῖς ἐπιθέον. εἴτ' ἐκεῖ φέρεται δεινὴ ἀνευρεῖν οὐπὲρ ἐρᾷ οὖσα, καὶ οὐκ ἂν πρὶν ἐλεῖν ἀποστᾶσα, εἰ μὴ πού τις αὐτῆς καὶ [30] τὸν ἔρωτα ἐξέλκοι. ἔνθα δὲ εἶδε μὲν καλὰ πάντα καὶ ἀληθῆ ὄντα, καὶ ἐπερρώσθη πλέον τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα, καὶ ὄντως ὄν καὶ αὐτὴ γενομένη καὶ σύνεσιν ὄντως λαβοῦσα ἐγγύς οὖσα αἰσθάνεται οὐ πάλα ζητεῖ.

32. Ποῦ οὖν ὁ ποιήσας τὸ τοσοῦτον κάλλος καὶ τὴν τοσαύτην ζωὴν καὶ γεννήσας οὐσίαν; ὁρᾷς τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἅπασιν ποικίλοις οὖσιν εἶδεσι κάλλος. καλὸν μὲν ὡδὶ μένειν· ἀλλ' ἐν καλῷ ὄντα δεῖ βλέπειν, ὅθεν ταῦτα καὶ ὅθεν καλά. δεῖ δ' αὐτὸ εἶναι τούτων μηδὲ ἐν· τί γὰρ [5] αὐτῶν ἔσται μέρος τε ἔσται. οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφή οὐδὲ τις δύναμις οὐδ' αὖ πᾶσαι αἱ γεγεννημέναι καὶ οὖσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πᾶσας μορφάς. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφή νοερά. τὸ γὰρ [10] γεγνημένον, εἴπερ ἐγένετο, ἔδει γενέσθαι τι καὶ μορφήν ἰδίαν ἔσχεν· ὃ δὲ μηδεὶς ἐποίησε, (τί) τις ἂν ποιήσειεν; οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μὲν, ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ. πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον τί ἂν μέγεθος ἔχοι; ἢ ἄπειρος ἂν εἴη, ἀλλ' εἰ ἄπειρος, [15] μέγεθος ἂν ἔχοι οὐδέν. καὶ γὰρ μέγεθος ἐν τοῖς ὑστάτοις·

E mesmo que o crie, é preciso que ele o não tenha. O tamanho da essência não é quantitativo. Se o fosse, qualquer outro (que viesse) depois dela também teria tamanho. A grandeza dele consiste em nada ser mais poderoso do que ele e nada se lhe poder comparar. A qual das coisas que lhe [20] pertencem poderia alguma coisa igualar-se, não tendo nada de idêntico? O facto de existir para sempre não lhe dá medida nem sequer desmedida. Como é que, nesse caso, poderia medir as outras coisas? Por outro lado também não tem figura. Realmente quando não podes obter nem figura nem configuração do ente desejado, será objecto do maior desejo e do [25] maior amor: o amor por ele será desmedido. O amor não está limitado aqui, porque também o amado não o está; mas o amor por ele será infinito de tal forma que a sua beleza será de outro tipo e será beleza acima de beleza. Não sendo nada, que beleza há-de ser? Sendo amável, será o progenitor da beleza. [30] Com efeito sendo potência de tudo é flor da beleza, beleza que cria beleza. Gera-a, na verdade, e torna-a mais bela pela abundância de beleza de si proveniente, de modo a que se torna princípio de beleza e termo de beleza. Sendo princípio de beleza, torna belo aquilo de que é princípio e torna o belo não em configuração, mas faz [35] com que a beleza que se gera seja informe, tendo configuração de outra maneira. Aquilo que se chama estritamente configuração é configuração noutra, sendo por si mesma sem configuração. É aquilo que participa da beleza, não a beleza que é dotada de configuração.

33. Por isso sempre que se referir o termo beleza há que evitar uma tal configuração e não a pôr diante dos olhos, para que não resvales do belo para o que é chamado belo por uma participação obscura do belo. A forma sem configuração, se é forma é bela e é-o tanto mais quanto a despojares de toda a configuração, como acontece por exemplo, com a configuração na razão, pela qual dizemos que uma coisa [5] difere da outra como a justiça e moderação diferem entre si, embora sejam ambas belas. Quando o intelecto pensa numa coisa em particular, fica diminuído, mesmo que abarque tudo quanto há no mundo inteligível; se pensa em cada coisa individualmente tem uma única configuração inteligível; se pensa tudo ao mesmo tempo, tem uma configuração como que variegada, ainda assim com necessidade de saber como deve contemplar [10] o que está acima da beleza total e variegada e não variegada; aquele que a alma deseja sem dizer porque é que deseja algo assim, mas a razão explica que isto é a beleza autêntica, já que a natureza do melhor e do mais amável está no que é completamente sem forma. Por isso aquilo que reduzires a uma forma e mostrares à alma procura algo diferente [15] acima disso que o torne dotado de configuração. O raciocínio explica que o que tem configuração e a própria configuração e toda a forma está medida e isso não é tudo nem auto-suficiente nem belo por si, mas também isto está misturado. Estas coisas belas têm de ser mensuráveis, não todavia o belo autêntico nem o belo supremo. Se isto é assim, não pode ser dotado de configuração [20] nem ser forma. A beleza primordial e primeira é sem forma e a beleza é aquilo: a natureza do bem. A experiência dos amantes também testemunha isto, a saber, que, enquanto está naquilo que tem uma impressão sensível, ainda não ama; mas, quando gerar a partir daquilo nele mesmo uma impressão não sensorial numa alma sem partes, [25] brota então o amor. Procura ver o amado irrigar quando estiver a definhar. Se compreender que deve mudar para o mais informe, desejará isso, pois o que desde o princípio experimentou foi um amor por uma grande luz a partir de um ténue brilho. O traço do informe é configuração; é isto que gera [30] a configuração, não é a configuração que gera isto, e gera-a, quando a matéria chegar. A matéria está necessariamente muito longe, porque não tem por si mesma nem sequer nenhuma das últimas configurações. Se é objecto de amor não é a matéria, mas o que é criado pela forma, e a forma sobre a matéria provém da alma, e a alma é mais forma e mais [35] objecto de amor, e o intelecto é mais forma do que aquela (a alma) e também mais objecto de amor, deve conceber-se a primeira natureza do belo como sem forma.

καὶ δεῖ, εἰ καὶ τοῦτο ποιήσῃ, αὐτὸν μὴ ἔχειν. τὸ τε τῆς οὐσίας μέγα οὐ ποσόν· ἔχοι δ' ἂν καὶ ἄλλο τι μετ' αὐτὸν τὸ μέγεθος. τὸ δὲ μέγα αὐτοῦ τὸ μηδὲν αὐτοῦ εἶναι δυνατώτερον παρισούσθαι τε μηδὲν δύνασθαι· τίς γὰρ τῶν [20] αὐτοῦ εἰς ἴσον ἂν τι ἔλθοι μηδὲν ταῦτον ἔχον; τὸ τε εἰς αἰεὶ καὶ εἰς πάντα οὐ μέτρον αὐτῷ δίδωσιν οὐδ' αὖ ἀμετρίαν· πῶς γὰρ ἂν τὰ ἄλλα μετρήσειεν; οὐ τοίνυν αὖ οὐδὲ σχῆμα. καὶ μὴν, ὅτου ἂν ποθεινοῦ ὄντος μήτε σχῆμα μήτε μορφήν ἔχοις λαβεῖν, ποθεινότατον καὶ [25] ἐρασμιώτατον ἂν εἴη, καὶ ὁ ἔρως ἂν ἀμετρος εἴη. οὐ γὰρ ὥριστα ἐνταῦθα ὁ ἔρως, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἀπειρος ἂν εἴη ὁ τούτου ἔρως, ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. οὐδὲν γὰρ ὄν τι κάλλος; ἐράσμιον δὲ ὄν τὸ γεννῶν ἂν εἴη τὸ κάλλος. [30] δύναμις οὖν παντός καλοῦ ἄνθος ἐστὶ, κάλλος καλλοποιόν. καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους, ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους. οὐσα δὲ κάλλους ἀρχὴ ἐκεῖνο μὲν καλὸν ποιεῖ οὗ ἀρχή, καὶ καλὸν ποιεῖ οὐκ ἐν μορφῇ· ἀλλὰ καὶ [35] αὐτὸ τὸ γενόμενον ἀμορφεῖν, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν μορφῇ. ἢ γὰρ λεγομένη αὐτὸ τοῦτο μόνον μορφή ἐν ἄλλῳ, ἐφ' ἑαυτῆς δὲ οὐσα ἀμορφον. τὸ οὖν μετέχον κάλλους μεμόρφωται, οὐ τὸ κάλλος.

33. Διὸ καὶ ὅταν κάλλος λέγῃται, φευκτέον μᾶλλον ἀπὸ μορφῆς τοιαύτης, ἀλλ' οὐ πρὸ ὁμμάτων ποιητέον, ἵνα μὴ ἐκτέσης τοῦ καλοῦ εἰς τὸ ἀμυδρῶ μετοχῇ καλὸν λεγόμενον. τὸ δὲ ἀμορφον εἶδος καλὸν, εἴπερ ἐστὶ, καὶ ὅσῳ ἂν ἀποσυλήσας εἴης πᾶσαν μορφήν, οἷον καὶ τὴν ἐν λόγῳ, ἢ [5] διαφέρειν ἄλλο ἄλλου λέγομεν, ὡς δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην ἀλλήλων ἕτερα, καίτοι καλὰ ὄντα. ἐπειδὴ ὁ νοῦς ἰδίον τι νοεῖ, ἡλάττωται, κἂν ὁμοῦ πάντα λάβῃ ὅσα ἐν τῷ νοητῷ· κἂν ἕκαστον, μίαν μορφήν νοητὴν ἔχει· ὁμοῦ δὲ πάντα οἷον ποικίλην τινά, ἔτι ἐν δεήσει, οἷον δεῖ θεάσασθαι [10] ὃν ὑπὲρ ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον καὶ ποικίλον καὶ οὐ ποικίλον, οὗ ὁρέγεται μὲν ψυχὴ οὐ λέγουσα διὰ τί τοιοῦτον ποθεῖ, ὁ δὲ λόγος λέγει, ὅτι τοῦτο τὸ ὄντως, εἴπερ ἐν τῷ πάντῃ ἀνείδεω ἢ τοῦ ἐρασμιωράτου. διὸ ὅ τι ἂν εἰς εἶδος ἀνάγων τῇ ψυχῇ δεικνύῃς, ἐπὶ τούτῳ ἄλλο τὸ [15] μορφῶσαν ζητεῖ. λέγει δὴ ὁ λόγος, ὅτι τὸ μορφήν ἔχον καὶ ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος μεμετρημένον πᾶν, τοῦτο δὲ οὐ πᾶν οὐδὲ αὐταρκες οὐδὲ παρ' αὐτοῦ καλόν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο μέμικται. δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλὰ, τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρκαλον μὴ μεμετρηθῆναι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι [20] μηδὲ εἶδος εἶναι. ἀνείδεον ἄρα τὸ πρῶτως καὶ πρῶτον καὶ ἡ καλλονὴ ἐκεῖνο ἢ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις. μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῶν ἐραστῶν πάθος, ὡς, ἕως ἐστὶν ἐν ἐκείνῳ τῷ τύπον αἰσθητὸν ἔχοντι, οὐπω ἐρᾷ· ὅταν δ' ἀπ' ἐκείνου αὐτὸς ἐν αὐτῷ οὐκ αἰσθητὸν γεννήσῃ τύπον ἐν ἀμερεῖ ψυχῇ, τότε [25] ἔρως φύεται. βλέπειν δὲ ζητεῖ τὸ ἐρώμενον, ἵν' ἐκεῖνο ἐπάρδοι μαραινόμενον. εἰ δὲ σύνεσιν λάβοι, ὡς δεῖ μεταβαίνειν ἐπὶ τὸ ἀμορφότερον, ἐκείνου ἂν ὁρέγοιτο· καὶ γὰρ ὁ ἐξ ἀρχῆς ἔπαθεν, ἐκ σέλαος ἀμυδροῦ ἔρως φωτὸς μεγάλου. τὸ γὰρ ἵχνος τοῦ ἀμόρφου μορφῇ τοῦτο γοῦν γεννᾷ [30] τὴν μορφήν, οὐχ ἡ μορφή τοῦτο, καὶ γεννᾷ, ὅταν ὕλη προσέλθῃ. ἢ ὕλη προρρωτάτω ἐξ ἀνάγκης, ὅτι μηδὲ τῶν ὑστάτων μορφῶν παρ' αὐτῆς τίνα ἔχει. εἰ οὖν ἐράσμιον μὲν οὐχ ἢ ὕλη, ἀλλὰ τὸ εἰδοποιηθὲν διὰ τὸ εἶδος, τὸ δ' ἐπὶ τῇ ὕλῃ εἶδος παρὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ μᾶλλον εἶδος καὶ μᾶλλον ἐράσμιον [35] καὶ νοῦς μᾶλλον ταύτης εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον ἐρασμιώτερον, ἀνείδεον δεῖ τὴν καλοῦ τίθεσθαι φύσιν τὴν πρώτην.

34. E já não nos admiraremos por aquilo que proporciona a tremenda saudade estar completamente liberto até da configuração inteligível; uma vez que também a alma, sempre que concebe um amor intenso por aquele, depõe toda a configuração que tem, até mesmo qualquer configuração do inteligível que possa haver nela. Não é possível aquele que tem qualquer outra coisa e dela se ocupa, **[5]** vê-lo ou ajustar-se-lhe. Mas não deve ter à mão nenhuma outra coisa, nem má, para que apenas a alma o receba a ele apenas. Quando a alma tiver a sorte de o encontrar e ele chegar até junto dela, ou melhor, se manifestar nela, quando aquela se desviar das coisas presentes, ora preparando-se de forma a tornar-se o mais bela possível, **[10]** ora assemelhando-se-lhe (a preparação e o adorno são evidentes para os que se preparam), porque o vê a aparecer nela subitamente (pois não há nada de permeio, nem sequer são dois, mas são ambos uma só coisa; não o poderás distinguir, enquanto está presente; há uma imitação disso também aqui quando os amantes e os amados se querem unir), **[15]** a alma não se apercebe do corpo, não se apercebe que não está nele, nem fala de si mesma como outra coisa: nem como ser humano, nem como ser vivo, nem como ente, nem como tudo (a visão disto seria heteróclita), nem tem tempo para isto nem vontade, mas depois de o ter procurado, vai ao encontro daquele que se torna presente e olha-o a ele em vez de a si própria. **[20]** Ele não tem vagar para ver quem é ela que ele olha. Não o trocaria por nada no mundo, nem se lhe entregassem todo o céu, porque não há nada melhor nem há bem maior; de facto não corre mais alto e todas as outras coisas, mesmo que estejam no alto, estão na descida. Assim pode julgar bem **[25]** e perceber que é isto que deseja e estabelecer que nada é melhor do que isto. Não há engano aqui; ou onde é que encontraria algo mais verdadeiro do que a verdade? O que diz é aquilo e di-lo mais tarde, e di-lo em silêncio e sentindo-se feliz não é enganada ao dizer que é feliz. Não o diz **[30]** por o corpo fazer cócegas, mas por se tornar o que fora antes quando era afortunada. Mas diz isto, desdenhando de todas as outras coisas com que se regozijava outrora: governos, poderes, riquezas, belezas, ciências. Não diria se não tivesse encontrado outras coisas melhores, nem receia que algo lhe suceda, já que **[35]** não o vê quando está com ele. Se todas as outras coisas à sua volta perecerem, haveria de o querer e muito, para estar junto dele só. Tal é o grau de felicidade que atinge.

35. Está disposta de uma tal maneira que até despreza o pensar, o qual noutra ocasião foi bem acolhido, porque pensar seria um movimento e ela não quer movimentar-se. Diz que nem aquilo que vê se move, apesar de o intelecto, tornando-se alma, contemplar como ela foi feita intelecto e se instalou num lugar inteligível. Mas **[5]** instalando-se nesse lugar e dirigindo-se para ele pensa o inteligível; e, quando vê aquele deus prescinde de tudo; é como se alguém, ao entrar numa casa decorada e muito bela, contemplasse cada uma das decorações e as admirasse, antes de ver o dono da casa e, quando visse este e se encantasse por ele não ser **[10]** da natureza das estátuas, mas digno de autêntica contemplação, prescindindo daquelas, olhasse de ora avante apenas para ele, e, à medida que olha e não desvia o olhar já não visse o que estava a ver com a continuação da contemplação, mas confundisse a visão com o objecto contemplado, de tal modo que o que o primeiro estava a ver se tornasse nele visão **[15]** e se esquecesse de todos os outros objectos contemplados. E talvez o símile conservasse a analogia se o que se apresentasse diante do que contempla o interior da casa não fosse um humano, mas um deus, e este lhe aparecesse não de forma visível mas lhe enchesse a alma do que contempla. **[19]**

34. Καὶ οὐκέτι θαυμάσομεν τὸ τοὺς δεινοὺς πόθους παρέχον εἰ πάντα ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς· ἐπεὶ καὶ ψυχὴ, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ. οὐ γάρ ἐστὶν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ **[5]** οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι. ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ' αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον. ὅταν δὲ τούτου εὐτυχῆσῃ ἢ ψυχὴ καὶ ἡκῇ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ παρὸν φανῇ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὐτήν ὥς ὅτι μάλιστα καλὴν **[10]** καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα (ἢ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δῆλη πού τοις παρασκευαζομένοις), ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα (μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἁμῶν· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι· μίμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐντανθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρίναι **[15]** θέλοντες), καὶ οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε αὐτήν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῶον, οὐκ ὄν, οὐδὲ πᾶν (ἀνώμαλος γὰρ ἢ τούτων πως θεῶν), καὶ οὐδὲ σχολὴν ἄγει πρὸς αὐτὰ οὔτε θέλει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κάκεινο ἀντ' αὐτῆς βλέπει· τίς δὲ **[20]** οὐσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾷ. ἐνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἀντὶ τούτου ἀλλάξαιτο, οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὥς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνων οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ· οὔτε γὰρ ἀνωτέρω τρέχει τά τε ἄλλα πάντα κατιούσης, κἂν ἢ ἄνω. ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρίνειν καλῶς **[25]** καὶ γινώσκειν, ὅτι τοῦτο ἐστὶν οὗ ἐφίετο, καὶ τίθεσθαι, ὅτι μηδὲν ἐστὶ κρείττον αὐτοῦ. οὐ γάρ ἐστὶν ἀπάτη ἐκεῖ· ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθέστερον τύχοι; ὁ οὖν λέγει, ἐκεῖνό ἐστι, καὶ ὕστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται, ὅτι εὐπαθεῖ· οὐδὲ **[30]** γαργαλιζομένου λέγει τοῦ σώματος, ἀλλὰ τοῦτο γενομένη, ὃ πάλαι, ὅτε εὐτύχει. ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς πρὶν ἦδετο, ἀρχαῖς ἢ δυνάμεσιν ἢ πλούτοις ἢ κάλλεσιν ἢ ἐπιστήμασι, ταῦτα ὑπεριδοῦσα λέγει οὐκ ἂν εἰποῦσα μὴ κρείττοσι συντυχοῦσα τούτων· οὐδὲ φοβεῖται, μή τι πάθῃ, μετ' ἐκείνου **[35]** οὐσα οὐδ' ὅλως ἰδοῦσα· εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθείροιτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τοῦτῳ ἢ μόνον· εἰς τὸσον ἡκῇ εὐπαθείας.

35. Οὕτω δὲ διάκειται τότε, ὥς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν, ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἡσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησίς τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει. καὶ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γεγόμενος αὕτη θεωρεῖ ὅσον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ **[5]** γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ, ἐπὶ δ' ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, οἷον εἴ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἐνδον ἕκαστα τῶν ποικιλμάτων καὶ θαυμάζοι, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην, ἰδὼν δ' ἐκεῖνον καὶ ἀγασθεὶς οὐ κατὰ τὴν **[10]** τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θεᾶς, ἀφείς ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέπει, εἴτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὄμμα μηκέτι ὄραμα βλέπει τῷ συνεχεῖ τῆς θεᾶς, ἀλλὰ τὴν ὅψιν αὐτοῦ συγκεράσασαί τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὅψιν γεγονέναι, **[15]** τῶν δ' ἄλλων πάντων ἐπιλάθοιτο θεαμάτων. καὶ τάχα ἂν σφῶσι τὸ ἀνάλογον ἢ εἰκὼν, εἰ μὴ ἄνθρωπος εἴη ὁ ἐπιστάς τῷ τὰ τοῦ οἴκου θεωμένῳ, ἀλλὰ τις θεός, καὶ οὗτος οὐ κατ' ὅψιν φανείς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου. **[19]**

O intelecto tem o poder de pensar, poder pelo qual vê as coisas [20] que estão em si mesmo, e tem outro poder pelo qual vê o que o transcende, mediante uma apreensão receptiva pela qual primeiro via apenas e mais tarde sem deixar de ver não só obteve o intelecto como também é uno. Aquela é a contemplação de intelecto consciente de si, esta é o intelecto enamorado, quando embriagado de néctar fica desvairado; [25] fica enamorado, simplificado ao ponto da felicidade por estar saciado; e é preferível para ele estar embriagado a estar sóbrio com toda a dignidade. Mas será que aquele intelecto vê em parte, umas vezes umas coisas outras vezes outras? Não, é o nosso raciocínio que de forma didáctica as faz tornarem-se assim; mas o intelecto tem sempre o pensar e também tem o não pensar, olhando por outro lado aquele de forma diferente. E ao ver [30] aquele tem a sua descendência e apercebe-se do que concebeu e tem dentro de si; e quando vê isto diz-se que pensa e vê-o por aquele poder pelo qual está prestes a pensar. A alma vê como que esbatendo e apagando o intelecto que está nela, ou melhor, o primeiro a ver é o intelecto dela e a contemplação vem ter com ela e [35] ambas as coisas se tornam uma só. O bem, estendendo-se sobre eles e ajustando-se à união de ambos, espalhando-se e unificando-os, está sobre eles, dando-lhes uma abençoada percepção e contemplação, erguendo-os de tal modo que não estão em lugar nenhum nem em nenhuma outra coisa, nas quais uma coisa está naturalmente noutra. Ele [o Intelecto] não está [40] em lugar nenhum. O lugar inteligível está nele, mas ele não está num outro. Por isso a alma não se move, porque aquilo [o Bem] também não, nem é alma, porque aquilo [o Bem] não vive porque está acima da vida. Nem é intelecto porque aquilo [o Bem] também não pensa; deve assemelhar-se-lhe. Aquilo [o Bem] nem sequer pensa que não pensa. [45]

36. O resto é claro e algo se disse também acerca disso. Mas, ainda assim, mesmo agora devemos falar por um pouco começando dali e avançando através do raciocínio. O conhecimento ou o toque do bem é o mais importante; e Platão diz que é o ‘estudo mais importante’, não designando o olhar para ele ‘estudo’, [5] mas aprender acerca dele em primeiro lugar. Sobre ele nos ensinam as analogias, as negações, o conhecimento das coisas que provêm dele e o progresso da aprendizagem; encaminham-nos para ele as purificações e as virtudes, os adornos e os pontos de apoio do inteligível e o estabelecimento nele e a festa com o que lá está. Quem se tornar [10] ele mesmo ao mesmo tempo espectador e espetáculo de si e do resto, tornando-se também essência, intelecto e completo ser vivo já não o verá de fora – ao tornar-se isto está perto, e aquele está a seguir e ele está próximo já cintilando sobre todo o inteligível. Ali uma pessoa, abandonando todo o estudo [15] e conduzida até lá e estabelecida no belo, durante esse tempo pensa aquilo em que está. Mas levada para fora dele como por uma vaga do intelecto e levantada às alturas como que pelo próprio alhear da vaga, vê subitamente, não vendo como, mas a visão encheu os olhos de luz e fez que através dela não visse outra coisa; a própria luz era [20] o que via. Naquele não havia nada visto, nem a luz dele, nem intelecto, nem objecto de intelecto, mas um raio que gera isto mais tarde e que deixa que esteja a seu lado. Ele próprio é o objecto de intelecto, mas um raio que gera isto mais tarde e que deixa que esteja a seu lado. Ele próprio é o raio que gera apenas intelecto e que não se extingue a si próprio ao gerar, mas ele mesmo permanece e aquele vem a ser [25] pelo facto deste existir. Se este não fosse tal qual é, aquele não teria chegado a existir.

37. Os que no seu raciocínio lhe atribuem pensamento, não lhe atribuem o pensamento de coisas inferiores que dele provêm. No entanto, alguns dizem que isto é absurdo: não conhecer outras coisas mas aqueles [os Peripatéticos], não encontrando nada mais valioso do que ele, atribuíram-lhe o pensamento de si mesmo como que com o pensamento de que ele haveria de se tornar mais venerável [5] e de que o pensar haveria de se tornar melhor do que ele é por si mesmo.

καὶ τὸν νοῦν τοῖνον τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ [20] ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολὴν τινὶ καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ὥρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἓν ἐστίν. καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἢ θεὰ νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται [25] ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. παρὰ μέρος δὲ ὁ νοῦς ἐκεῖνος ἄλλα, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλα ὁρᾷ; ἢ οὐ· ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν αἰεὶ, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. καὶ γὰρ ὁρῶν [30] ἐκεῖνον ἔσχε γεννήματα καὶ συνησθετο καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνόντων· καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ ἢ δυνάμει ἔμελλε νοεῖν. ἢ δὲ ψυχὴ οἷον συγγέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἢ θεὰ καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ [35] δύο ἐν γίνεται. ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδοῦς αἴσθησιν καὶ θένα, τοσοῦτον ἄρας, ὥστε μήτε ἐν τόπῳ εἶναι, μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι· οὐδὲ γὰρ αὐτός [40] πον· ὁ δὲ νοητὸς τόπος ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ. διὸ οὐδὲ κινεῖται ἢ ψυχὴ τότε, ὅτι μὴδὲ ἐκεῖνο. οὐδὲ ψυχὴ τοῖνον, ὅτι μὴδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν. οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ. νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ. [45]

36. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα δῆλα, εἴρηται δὲ τι καὶ περὶ τούτου. ἀλλ' ὅμως καὶ νῦν ἐπ' ὀλίγον λεκτέον ἀρχομένοις μὲν ἐκεῖθεν, διὰ λογισμῶν δὲ προιοῦσιν. ἔστι μὲν γὰρ ἢ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαγὴ μέγιστον, καὶ μέγιστόν φησι τοῦτ' εἶναι μάθημα, οὐ τὸ πρὸς αὐτὸ ἰδεῖν μάθημα [5] λέγων, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ μαθεῖν τι πρότερον. διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοὶ τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις. ὅστις <δὲ γε> [10] γένηται ὁμοῦ θεατῆς τε καὶ θέαμα αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶν παντελεῖς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέποι — τοῦτο δὲ γενόμενος ἐγγύς ἐστι, καὶ τὸ ἐφεξῆς ἐκεῖνο, καὶ πλησίον αὐτὸ ἤδη ἐπὶ παντὶ τῷ νοητῷ ἐπιστίλβον. ἔνθα δὴ ἐάσας τις πᾶ μάθημα, καὶ μέχρι [15] τοῦ παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστίν, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεξεθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἢ θεὰ πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς [20] τὸ ὄραμα ἦν. οὐ γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὁρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ' αὐγὴ γεννώσα ταῦτα εἰς ὕστερον καὶ ἀφεῖσα εἶναι παρ' αὐτῷ· αὐτὸς δὲ αὐγὴ μόνον γεννώσα νοῦν, οὐτὶ σβέσασα αὐτῆς ἐν τῷ γεννῆσαι, ἀλλὰ μέινασα μὲν αὐτῇ, γενομένου δ' ἐκείνου τῷ [25] τοῦτο εἶναι. εἰ γὰρ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐκ ἂν ὑπέσθη ἐκεῖνο.

37. Οἱ μὲν οὖν νόησιν αὐτῷ δόντες τῷ λόγῳ τῶν μὲν ἐλαττόνων καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἔδοσαν· καίτοι καὶ τοῦτο ἄτοπον τὰ ἄλλα, φασὶ τινες, μὴ εἰδέναι· ἀλλ' οὖν ἐκεῖνοι ἄλλο τιμιώτερον αὐτοῦ οὐχ ἐυρόντες τὴν νόησιν αὐτῷ αὐτοῦ εἶναι ἔδοσαν, ὥσπερ τῇ νοήσει σεμνοτέρου αὐτοῦ ἔσομένου καὶ [5] τοῦ νοεῖν κρείττονος ἢ κατ' αὐτὸν ὃ ἐστίν ὄντος, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ σεμνύνοντος τὴν νόησιν.

Em que é que terá o seu valor: no pensamento ou em si mesmo? Se é no pensamento, ele é em si mesmo não valioso ou menos valioso; se é em si mesmo, é perfeito antes do pensamento e não é aperfeiçoado pelo pensamento. Se tem de pensar por ser actividade, e não potência, [10] se é uma essência que está sempre a pensar e por isso dizem que é actividade, dizem dele duas coisas ao mesmo tempo: essência e pensamento; dizem que não o consideram simples, mas acrescentando-lhe algo diferente como aos olhos se acrescenta o ver em actividade mesmo que o olhem sempre. Se dizem que é em actividade, porque é actividade e pensamento, [15] sendo pensamento não pensa, tal como o movimento não poderá mover-se. Como? Vós não dizeis que os inteligíveis são essência e actividade? Sim, mas reconhecemos que eles são muitos, e sendo assim, diferentes; o primeiro é simples, e atribuímos o pensamento ao que provém de outrem e como que a busca da sua essência e a busca de si próprio e ao que fez, [20] e dizemos que voltando-se para si na contemplação e reconhecendo-se, é já com justiça, intelecto. O que não foi gerado e nada tem anterior a si, mas sempre é o que é, que motivo terá para pensar? É por isso que Platão diz acertadamente que está acima do intelecto. O intelecto se não pensa é ininteligente. Aquilo cuja natureza inclui o pensar, se não fizer isso [25] é ininteligível; mas àquilo que não tem trabalho que fazer, porque há-de alguém atribuir-lhe trabalho e, em função da ausência deste, declarar que não o faz? É como se alguém dissesse que ele não é médico. Não tem trabalho, porque nada o obriga a fazer o que quer que seja, pois é suficiente por si só e não precisa de procurar nada além de si próprio, estando ele acima de tudo. [30] É suficiente para si mesmo e para os outros sendo ele o que é.

38. Ele não é o 'é', pois não necessita nem sequer disto. Na realidade o 'é bom' também não se lhe aplica mas aplica-se àquilo ao qual se aplica o 'é'. O 'é' não é dito como outra coisa aplicada a um outro, mas como sinal daquilo que é. Dizemos 'o-bem' não falando a seu respeito nem declarando que o bem lhe pertence, mas [5] declarando que é ele mesmo. Em seguida, como não consideramos adequado dizer 'é bem', nem colocar o artigo antes e como não conseguimos tornar-nos claros se se retirar [o artigo] em absoluto, para não fazermos uma coisa e a seguir outra, dizemos com crase 'o-bem', de tal modo que já não necessita do 'é'. Mas quem aceitará uma natureza que não está em estado de percepção [10] nem de auto-conhecimento? O que conhecerá? 'Eu sou?' Mas não é. Porque é que não dirá 'eu sou o bem?' De novo seria declarar 'é' em relação a si mesmo, mas dirá apenas 'bem', acrescentando algo. Poderá pensar-se o 'bem' sem 'é', se não se declarar isto de outra coisa. Mas aquele que pensa que é bem [15] pensará em todas as circunstâncias 'eu sou o bem'. Se não, pensará o bem, mas o pensar que é o bem não estará presente nele. É necessário que o pensamento seja: 'eu sou o bem'. E se o próprio pensamento é o bem, não será um pensamento dele mas do bem. E ele próprio não será o bem mas o pensamento. [20] Se o pensamento do bem é diferente do bem, o bem está já antes do pensamento dele. Se o bem é auto-suficiente antes do pensamento, sendo auto-suficiente em si mesmo para o bem, não necessita do pensamento a respeito de si mesmo; deste modo, enquanto bem não se pensa a si mesmo. [25]

39. Mas o quê? Nenhuma outra coisa está presente nele mas terá uma abordagem dirigida para si mesmo. Não havendo, contudo, nenhuma distância, por assim dizer, nem nenhuma diferença, o dirigir a atenção para si mesmo, o que haveria de ser senão ele mesmo? Por isso Platão entende acertadamente alteridade onde há intelecto e essência. É preciso entender sempre intelecto como alteridade [5] e identidade, se vai pensar. Não se distinguirá a si mesmo do inteligível por uma relação de alteridade com ele mesmo. Nem contemplará todas as coisas se não houver nenhuma alteridade para o fazer ser todas as coisas. Nem sequer seria as duas coisas. [9]

τίνι γὰρ τὸ τίμιον ἔξει, τῇ νοήσῃ ἢ αὐτῷ; εἰ μὲν τῇ νοήσῃ, αὐτῷ οὐ τίμιον ἢ ἦττον, εἰ δὲ αὐτῷ, πρὸ τῆς νοήσεως ἐστὶ τέλειος καὶ οὐ τῇ νοήσῃ τελειούμενος. εἰ δ' ὅτι ἐνέργεια ἐστίν, ἀλλ' οὐ δύναμις, δεῖ **[10]** νοεῖν, εἰ μὲν οὐσία ἐστὶν ἀεὶ νοοῦσα καὶ τούτῳ ἐνέργειαν λέγουσι, δύο ὅμως λέγουσι, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν νόησιν, καὶ οὐχ ἀπλοῦν λέγουσιν, ἀλλὰ τι ἕτερον προστιθέασιν αὐτῷ, ὥσπερ ὀφθαλμοῖς τὸ ὁρᾶν κατ' ἐνέργειαν, καὶ ἀεὶ βλέπωσιν. εἰ δ' ἐνέργεια λέγουσιν, ὅτι ἐνέργεια ἐστὶ καὶ νόησις, οὐκ **[15]** ἂν οὐσα νόησις νοοί, ὥσπερ οὐδὲ κίνησις κινεῖτο ἂν. τί οὖν; οὐ καὶ αὐτοὶ λέγετε οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν εἶναι ἐκεῖνα; ἀλλὰ πολλὰ ταῦτα ὁμολογοῦμεν εἶναι καὶ ταῦτα ἕτερα, τὸ δὲ πρῶτον ἀπλοῦν, καὶ τὸ ἐξ ἄλλου δίδομεν νοεῖν καὶ οἶον ζητεῖν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν καὶ αὐτὸ καὶ τὸ ποιῆσαν αὐτὸ, **[20]** καὶ ἐπιστραφέν ἐν τῇ θεᾷ καὶ γνωρίσαν νοῦν ἤδη δικαίως εἶναι. τὸ δὲ μήτε γενόμενον μήτ' ἔχον πρὸ αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ <ὄν> ὃ ἐστὶ — τίς αἰτία τοῦ νοεῖν ἔξειν; διὸ ὑπὲρ νοῦν φησιν ὁ Πλάτων εἶναι ὀρθῶς. νοῦς μὲν γὰρ μὴ νοῶν ἀνόητος· ὅ γὰρ ἡ φύσις ἔχει τὸ νοεῖν, εἰ μὴ τοῦτο πράττει, **[25]** ἀνόητον· ὅ δὲ μηδὲν ἔργον ἐστί, τί ἂν τούτῳ τις ἔργον προσάγων κατὰ στέρησιν αὐτοῦ κατηγοροῖ τοῦτο, ὅτι μὴ πράττει; οἶον εἰ ἀνίατρον αὐτὸν τις λέγοι. μηδὲν δὲ ἔργον εἶναι αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἐπιβάλλει αὐτῷ ποιεῖν· ἀρκεῖ γὰρ αὐτὸς καὶ οὐδὲν δεῖ ζητεῖν παρ' αὐτὸν ὑπὲρ τὰ πάντα **[30]** ὄντα· ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ὧν αὐτὸς ὃ ἐστίν.

38. Ἐστὶ δὲ οὐδὲ τὸ “ἐστίν”. οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ “ἀγαθὸς ἐστὶ” κατὰ τούττον, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ “ἐστὶ”. τὸ δὲ “ἐστίν” οὐχ ὡς κατ' ἄλλου ἄλλο, ἀλλ' ὡς σημαῖνον ὃ ἐστὶ. λέγομεν δὲ τὰγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' **[5]** ὅτι αὐτό· εἴτα οὐδ' “ἐστὶν ἀγαθόν” λέγειν ἀξιοῦντες οὐδὲ τὸ “τὸ” προτιθέναι αὐτοῦ, δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ “ἐστίν” ἔτι, οὕτω λέγομεν “τὰγαθόν”. ἀλλὰ τίς παραδέξεται φύσιν οὐκ οὔσαν <ἐν> αἰσθήσει καὶ **[10]** γνώσει αὐτῆς; τί οὖν γνώσεται; “ἐγὼ εἰμι”; ἀλλ' οὐκ ἔστι. διὰ τί οὖν οὐκ ἐρεῖ τὸ “ἀγαθόν εἰμι”; ἢ πάλιν τὸ “ἐστὶ” κατηγορήσει αὐτοῦ. ἀλλὰ τὸ “ἀγαθόν” μόνον ἐρεῖ τι προσθείς· “ἀγαθόν” μὲν γὰρ νοήσῃεν ἂν τις ἄνευ τοῦ “ἐστίν”, εἰ μὴ κατ' ἄλλου κατηγοροῖ· ὁ δὲ αὐτὸν νοῶν ὅτι ἀγαθόν **[15]** πάντως νοήσῃ τὸ “ἐγὼ εἰμι τὸ ἀγαθόν”. εἰ δὲ μὴ, ἀγαθὸν μὲν νοήσῃ, οὐ παρέσται δὲ αὐτῷ τὸ ὅτι αὐτός ἐστὶ τοῦτο νοεῖν. δεῖ οὖν τὴν νόησιν εἶναι, ὅτι “ἀγαθόν εἰμι”. καὶ εἰ μὲν νόησις αὐτῇ τὸ ἀγαθόν, οὐκ αὐτοῦ ἔσται νόησις, ἀλλ' ἀγαθοῦ, αὐτός τε οὐκ ἔσται τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ νόησις. **[20]** εἰ δὲ ἕτερα τοῦ ἀγαθοῦ ἢ νόησις τοῦ ἀγαθοῦ, ἔστιν ἤδη τὸ ἀγαθὸν πρὸ τῆς νοήσεως αὐτοῦ. εἰ δ' ἔστι πρὸ τῆς νοήσεως τὸ ἀγαθὸν αὐταρκες, αὐταρκες ὃν αὐτῷ εἰς ἀγαθὸν οὐδὲν ἂν δέοιτο τῆς νοήσεως τῆς περὶ αὐτοῦ ὥστε ἡ ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἑαυτόν. **[25]**

39. Ἀλλὰ ἡ τί; ἡ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπλῇ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται. ἀλλὰ οὐκ ὄντος οἶον διαστήματος τινος οὐδὲ διαφορᾶς πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό; διὸ καὶ ὀρθῶς ἑτερότητα λαμβάνει, ὅπου νοῦς καὶ οὐσία. δεῖ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἑτερότητα καὶ **[5]** ταυτότητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσῃ. ἑαυτόν τε γὰρ οὐ διακρίνει ἀπὸ τοῦ νοητοῦ τῇ πρὸς αὐτὸ ἑτέρου σχέσει τὰ τε πάντα οὐ θεωρήσει, μηδεμιᾶς ἑτερότητος γενομένης εἰς τὸ πάντα εἶναι· οὐδὲ γὰρ ἂν οὐδὲ δύο. **[9]**

Em seguida, se vai pensar, não se pensará apenas a si, se vai pensar totalmente porque não [10] irá pensar todas as coisas? Acaso não conseguirá? Pensando-se a si mesmo não é totalmente simples mas é necessário que o pensamento acerca dele mesmo seja pensamento de outrem, se na totalidade puder pensar-se a si mesmo. Dizemos que este não tem pensamento, mesmo se quiser ver-se como um outro.

Ao pensar, ele torna-se múltiplo, inteligível, pensante, em movimento e quantas outras coisas [15] convêm ao intelecto. Além disto é conveniente observar aquilo que já se disse noutro lado: que cada pensamento, se vai ser pensamento, tem de ser variegado mas o movimento por assim dizer simples e todo o mesmo, se vai ser uma espécie de toque nada tem de intelectivo. O quê? Não conhecerá as outras coisas, nem se conhecerá a si mesmo? [20] [Mas ficará estável de forma majestosa]. As outras coisas vêm depois dele e ele era o que era antes delas, e o pensamento delas é adquirido e nem sempre é o mesmo, nem de coisas estáveis. E mesmo que pense as coisas estáveis ele é múltiplo. Não é certo que as coisas que venham depois venham a ter essência juntamente com o pensamento [25] e os pensamentos deste sejam apenas contemplações vazias. Há providência bastante no facto de existir aquele do qual tudo provém. Como é a relação consigo mesmo se não se pensa a si próprio? Mas ficará estável de forma majestosa. Platão, discorrendo a respeito da essência, dizia que haveria de pensar, mas não ficaria estável de forma majestosa [30] o que significa que a essência pensará, e o que não pensa não ficará estável de forma majestosa; emprega a expressão 'ficará estável' por não poder explica-lo de outra forma e considera mais majestoso e verdadeiramente aquilo que transcende o pensar.

40. E os que tiveram um contacto total saberão que o pensamento não tem de ser em relação a este. Há que acrescentar algumas palavras de encorajamento ao que foi dito, se de alguma maneira é possível indicá-lo no discurso. A necessidade tem de ter a persuasão misturada nela. O que procura conhecer tem de perceber que [5] todo o pensamento provém de algo e é relativo a algo. Há o pensamento que associado àquilo de que serve de base possui aquilo de que é pensamento e como que se lhe sobrepõe, sendo a sua própria actividade e preenchendo aquilo que está em potência, sem gerar nada ele mesmo; é apenas como que um aperfeiçoamento daquilo de que é. Por outro lado, [10] o pensamento acompanhado de essência e que dá à essência o seu fundamento não poderá estar naquilo de que proveio; de facto, não geraria nada se estivesse nele. Mas sendo potência para gerar por si mesmo, gerou, e a actividade dele é essência e está também na essência, e o pensamento e esta essência não são coisas diferentes [15] e de novo, naquilo em que a natureza se pensa a si mesma, não são coisas diferentes a não ser racionalmente, o que é pensado e o que pensa, sendo pluralidade, como tem sido demonstrado muitas vezes. E esta é a primeira actividade que gerou um fundamento com vista à essência e sendo imagem de outro é uma imagem de algo tão grande que se tornou essência. [20] Se pertencesse àquele e não derivasse daquele, não seria outra coisa a não ser pertença daquele e seria um fundamento por si mesmo. Uma vez que esta é a primeira actividade e o primeiro pensamento, não terá actividade nem pensamento anterior a ele. Se alguém avançar desta essência e pensamento não [25] chegará nem à essência nem ao pensamento mas chegará além da essência e do pensamento a algo maravilhoso que não tem em si mesmo essência nem pensamento, mas está sozinho por si mesmo, sem necessitar de nada daquilo que dele provém. Na verdade não gerou actividade antes de primeiro ter actuado, pois existiria já [actividade] antes de se ter originado; [30] nem ao pensar gerou o pensamento, pois já teria pensado antes de se ter originado pensamento. Em geral o pensamento se é relativo ao bem é pior do que ele; assim não será do bem. Eu digo 'não do bem', não por não ser possível pensar o bem – partamos desta ideia – mas por não haver no próprio bem nenhum pensamento; ou então [35] existirão juntos numa unidade, o Bem e o que é inferior a ele, o pensamento dele. [36]

ἔπειτα, εἰ νοήσῃ, οὐκ ὀφείλῃ αὐτὸν μόνον νοήσῃ, εἴπερ ὅλως νοήσῃ· διὰ τί γὰρ οὐκ [10] ἅπαντα; ἢ ἀδυνατήσῃ; ὅλως δὲ οὐκ ἀπλοῦς γίνεται νοῶν αὐτόν, ἀλλὰ δεῖ τὴν νόησιν τὴν περὶ αὐτοῦ ἕτερον εἶναι, εἴ τι ὅλως δύναται νοεῖν αὐτό. ἐλέγομεν δὲ, ὅτι οὐ νόησις τούτου, οὐδ' εἰ ἄλλον αὐτὸν ἐθέλοι ἰδεῖν. νοήσας δὲ αὐτὸς πολὺς γίνεται, νοητός, νοῶν, κινούμενος καὶ ὅσα ἄλλα [15] προσήκει νῶ. πρὸς δὲ τούτοις κάκεῖνο ὁρᾶν προσήκει, ὅπερ εἴρηται ἤδη ἐν ἄλλοις, ὥς ἐκάστη νόησις, εἴπερ νόησις ἔσται, ποικίλον τι δεῖ εἶναι, τὸ δὲ ἀπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἶον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἴη οἶον ἐπαφή, οὐδὲν νοερὸν ἔχει. τί οὖν; οὔτε τὰ ἄλλα οὔτε αὐτὸν [20] εἰδῇσιν; [ἀλλὰ σεμνὸν ἐστήξεται] τὰ μὲν οὖν ἄλλα ὕστερα αὐτοῦ, καὶ ἦν πρὸ αὐτῶν ὃ ἦν, καὶ ἐπικτήτος αὐτῶν ἡ νόησις καὶ οὐκ ἡ αὐτὴ αἰὲ καὶ οὐκ ἐστηκότων; καὶ τὰ ἐστώτα δὲ νοη, πολὺς ἐστίν. οὐ γὰρ δὴ τὰ μὲν ὕστερα μετὰ τῆς νοήσεως καὶ τὴν οὐσίαν ἔξει, αἱ δὲ [25] τούτου νοήσεις θεωρεῖται κενὰ μόνον ἔσονται. ἡ δὲ πρόνοια ἀρκεῖ ἐν τῷ αὐτὸν εἶναι, παρ' οὗ τὰ πάντα. τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν πῶς, εἰ μὴ αὐτόν; ἀλλὰ σεμνὸν ἐστήξεται. ἔλεγε μὲν οὖν ὁ Πλάτων περὶ τῆς οὐσίας λέγων, ὅτι νοήσῃ, ἀλλ' οὐ σεμνὸν ἐστήξοιτο ὡς τῆς [30] οὐσίας μὲν νοούσης, τοῦ δὲ μὴ νοοῦντος σεμνοῦ ἐστηξομένου, τὸ μὲν “ἐστήξοιτο” τῷ μὴ ἄλλως ἂν δεδυνῆσθαι ἐρμηνεύσαι, σεμνότερον δὲ καὶ ὀντως σεμνὸν νομίζων εἶναι τὸ ὑπερβεβηκὸς τὸ νοεῖν.

40. Καὶ ὅτι μὲν μὴ δεῖ νόησιν περὶ αὐτόν εἶναι, εἰδεῖν ἂν οἱ προσαψάμενοι τοῦ τοιοῦτον· δεῖ γὰρ μὴ παραμύθια ἅττα πρὸς τοῖς εἰρημένοις κομίζειν, εἴ πῃ οἶόν τε τῷ λόγῳ σημῆναι. δεῖ δὲ τὴν πειθὴ μεμιγμένην ἔχειν τὴν ἀνάγκην. δεῖ τοίνυν γινώσκειν ἐπιστήσαντα, ὥς [5] νόησις πᾶσα ἔκ τινός. καὶ ἡ μὲν συνοῦσα τῷ ἐξ οὗ ἐστὶν ὑποκείμενον μὲν ἔχει τὸ οὗ ἐστὶ νόησις, οἶον δὲ ἐπικείμενον αὐτῇ γίνεται ἐνέργεια αὐτοῦ οὔσα καὶ πληροῦσα τὸ δυνάμει ἐκεῖνο οὐδὲν αὐτῇ γεννῶσα· ἐκείνου γὰρ ἐστίν, οὗ ἐστὶ, μόνον, οἶον τελείωσις. ἡ δὲ [10] οὔσα νόησις μετ' οὐσίας καὶ ὑποστήσασα τὴν οὐσίαν οὐκ ἂν δύναται ἐν ἐκείνῳ εἶναι, ἀφ' οὗ ἐγένετο· οὐ γὰρ ἂν ἐγέννησέ τι ἐν ἐκείνῳ οὔσα. ἀλλ' οὔσα δυνάμεις τοῦ γεννᾶν ἐφ' ἑαυτῆς ἐγέννα, καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῆς ἐστὶν οὐσία, καὶ σύνεστι καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ, καὶ ἐστὶν οὐκ ἕτερον [15] ἢ νόησις καὶ ἡ οὐσία αὕτη καὶ αὗτῃ ἡ ἑαυτὴν νοεῖ ἢ φύσις, οὐκ ἕτερον, ἀλλ' ἡ λόγῳ, τὸ νοούμενον καὶ τὸ νοοῦν, πλῆθος ὄν, ὡς δέδεικται πολλαχῇ. καὶ ἐστὶν αὕτη ἐνέργεια ὑπόστασιν γεννήσασα εἰς οὐσίαν, καὶ ἰνδαλμα ὄν ἄλλου οὕτως ἐστὶ μεγάλου τινός, ὥστε ἐγένετο οὐσία. [20] εἰ δ' ἦν ἐκείνου καὶ μὴ ἀπ' ἐκείνου, οὐδ' ἂν ἄλλο τι ἢ ἐκείνου ἦν, καὶ οὐκ ἂν ἐφ' ἑαυτῆς ὑπόστασις ἦν. πρώτη δὴ οὔσα αὕτη ἐνέργεια καὶ πρώτη νόησις οὐκ ἂν ἔχοι οὔτε ἐνέργειαν πρὸ αὐτῆς οὔτε νόησιν. μεταβαίνων τοίνυν τις ἀπὸ ταύτης τῆς οὐσίας καὶ νοήσεως οὔτε ἐπὶ [25] οὐσίαν ἥξει οὔτ' ἐπὶ νόησιν, ἀλλ' ἐπέκεινα ἥξει οὐσίας καὶ νοήσεως ἐπὶ τι θαυμαστόν, ὃ μήτε ἔχει ἐν αὐτῷ οὐσίαν μήτε νόησιν, ἀλλ' ἐστὶν ἔρημον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐδὲν δεόμενον. οὐ γὰρ ἐνεργήσας πρότερον ἐγέννησεν ἐνέργειαν· ἤδη γὰρ ἂν ἦν, πρὶν γενέσθαι· [30] οὐδὲ νοήσας ἐγέννησε νόησιν· ἤδη γὰρ ἂν νενοήκει, πρὶν γενέσθαι νόησιν. ὅλως γὰρ ἡ νόησις, εἰ μὲν ἀγαθοῦ, χεῖρον αὐτοῦ· ὥστε οὐ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη· λέγω δὲ οὐ τοῦ ἀγαθοῦ, οὐκ ὅτι μὴ ἐστὶ νοῆσαι τὸ ἀγαθόν — τοῦτο γὰρ ἔστω — ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ οὐκ ἂν εἴη νόησις· ἡ ἐν [35] ἔσται ὁμοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἔλαττον αὐτοῦ, ἢ νόησις αὐτοῦ. [36]

Se for inferior [ao bem] existirão juntos, o pensamento e a essência. Se o pensamento for superior, o inteligível será inferior. É natural que o pensamento não esteja no bem, mas sendo inferior e dignificado por causa deste bem, será algo diferente dele deixando aquele livre de si mesmo como [40] das outras coisas. E estando ele livre de pensamento, ele é puramente o que é, sem estar embaraçado pela presença do pensamento de forma a não ser puro nem uno. Se alguém torna isto ao mesmo tempo o que pensa e o que é pensado, e essência e pensamento associado à essência e quer assim torná-lo o que pensa por si mesmo, [45] necessitará de outro bem, também este anterior ao bem, uma vez que a actividade e o pensamento é quer um aperfeiçoamento de algo diferente, quer o que lhe serve de base, quer um fundamento conjunto, e ele mesmo tem também uma outra natureza anterior a si próprio através da qual o pensar se torna também natural. De facto tem algo em que pensar, porque há algo anterior a ele. E sempre que se pensa a si mesmo, como que [50] compreende aquilo que teve a partir da contemplação do outro nele. Aquele que nada tem antes de si, nem ao qual nada se associa a partir de outro, o que pensará? Ou como se pensará a si próprio? Que poderia procurar ou desejar? Talvez saber quão grande seria a sua potência como se lhe fosse exterior enquanto pensava? Quero dizer, saber se a potência [55] que aprendia era diferente daquela por meio da qual aprendia. Se for uma só, o que procura?

41. É bem possível que o pensar seja concedido como auxílio às naturezas mais divinas, embora inferiores, é como se fosse um olho para a sua cegueira. Porque é que o olho que é ele mesmo luz precisará de ver o ser? Se por acaso precisar dela por ter trevas, procura em si mesma luz através do olho. Se o pensar é luz [5] e a luz não procura luz, aquele raio que não procura luz não procurará pensar, nem acrescentará a si mesmo pensar. Que fará então? Ou o que é que o próprio intelecto acrescentará na sua necessidade para pensar? Não tem percepção dele próprio – de facto não precisa – nem é dois, ou melhor, nem mais: ele mesmo, o [10] pensamento – de facto o pensamento não é ele – e o que é pensado tem de ser um terceiro. Se o mesmo é intelecto, pensamento, objecto de pensamento, tornando-se todos um só, eles mesmos desaparecerão neles mesmos; mas se se distinguem pela ‘alteridade’, não serão aquele bem. Tratando-se da melhor natureza que não precisa de nenhum auxílio, há que pôr de lado todas as outras coisas. [15] Por aquilo que acrescentares, tornaste inferior pelo acréscimo a natureza que de nada precisa. Para nós o pensamento é algo belo, porque a alma precisa de ter intelecto, e para o intelecto porque o ser é o mesmo para ele que o intelecto e o pensamento fê-lo. Este tem de se associar ao pensamento e ter sempre uma compreensão de si mesmo, que isto é isto [20] porque ambos são um só. Se fosse apenas um só bastar-se-ia a si mesmo e não necessitaria de ter compreensão uma vez que ‘o conhece-te a ti mesmo’ se diz àqueles que, por causa da sua própria multiplicidade, têm a tarefa de se contar a si próprios e de aprender que não conhecem todas as coisas, quantas e quais são, ou não conhecem nenhuma, nem qual o princípio dominante nem em conformidade com o que eles são. Mas se é algo, [25] é-o de forma maior do que em conformidade com o conhecimento, mas basta-se a ele mesmo. Nem sequer é bem para si mesmo, mas para os outros porque eles precisam dele, mas ele não precisará de si mesmo; seria ridículo. Se assim [30] fosse, precisaria dele mesmo. Também não olha para si próprio, pois teria de ter e de conseguir algo a partir do ver. Cederia tudo isto àqueles que vieram depois dele e é bem possível que nada do que se associa aos outros se associe àquele, como nem mesmo a essência. Nem sequer o pensar, uma vez que a essência está nele [35] e estão ambos juntos: o pensamento primeiro e principal e o ser. Por isso ele não é ‘nem razão, nem percepção, nem conhecimento’ porque não é possível afirmar que algo presente nele.

εἰ δὲ χεῖρον ἔσται, ὁμοῦ ἢ νόησις ἔσται καὶ ἡ οὐσία. εἰ δὲ κρεῖττον ἢ νόησις, τὸ νοητὸν χεῖρον ἔσται. οὐ δὲ ἐν τῷ ἀγαθῷ ἢ νόησις, ἀλλὰ χεῖρον οὕσα καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν ἀξιωθεῖσα ἐτέρωθι ἂν εἴη αὐτοῦ, καθαρὸν ἐκεῖνο ὥσπερ [40] τῶν ἄλλων καὶ αὐτῆς ἀφείσα. καθαρὸν δὲ ὃν νοήσεως εἰλικρινῶς ἐστὶν ὃ ἐστίν, οὐ παραποδιζόμενον τῇ νοήσει παρούσῃ, ὥς μὴ εἰλικρινὲς καὶ ἐν εἶναι. εἰ δὲ τις καὶ τοῦτο ἅμα νοοῦν καὶ νοούμενον ποιεῖ καὶ οὐσίαν καὶ νόησιν συνοῦσαν τῇ οὐσίᾳ καὶ οὕτως αὐτὸ νοοῦν θέλει [45] ποιεῖν, ἄλλον δεήσει καὶ τούτου πρὸ αὐτοῦ, ἐπεὶπερ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ νόησις ἢ ἄλλον ὑποκειμένου τελείωσις ἢ συννυπόστασις οὕσα πρὸ αὐτῆς καὶ αὐτὴ ἄλλην ἔχει φύσιν, ἢ καὶ τὸ νοεῖν εἰκότως. καὶ γὰρ ἔχει ὁ νοήσας, ὅτι ἄλλο πρὸ αὐτῆς· καὶ ὅταν αὐτὴ αὐτῇ, οἷον [50] καταμανθάνει ἃ ἔσχεν ἐκ τῆς ἄλλου θέας ἐν αὐτῇ. ὅ δὲ μήτε τι ἄλλο πρὸ αὐτοῦ μήτε τι σύνεστιν αὐτῷ ἐξ ἄλλου, τί καὶ νοήσας ἢ πῶς ἑαυτόν; τί γὰρ ἐξήτει ἢ τί ἐπόθει; ἢ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ὅση, ὥς ἐκτός οὕσης αὐτοῦ, καθὸ ἐνόει; λέγω δὲ, εἰ ἄλλη μὲν ἡ δύναμις αὐτοῦ, [55] ἦν ἐμάνθανεν, ἄλλη δὲ, ἢ ἐμάνθανεν· εἰ δὲ μία, τί ζητεῖ;

41. Κινδυνεύει γὰρ βοήθεια τὸ νοεῖν δεδόσθαι ταῖς φύσεσι ταῖς θειοτέραις μὲν, ἐλάττωσι δὲ οὐσαις, καὶ οἷον αὐταῖς τυφλαῖς οὐσαις ὄμμα. ὁ δ' ὀφθαλμὸς τί ἂν δέοιτο τὸ ὃν ὁρᾶν φῶς αὐτὸς ὢν; ὁ δ' ἂν δέηται, δι' ὀφθαλμοῦ σκότον ἔχων παρ' αὐτῷ φῶς ζητεῖ. εἰ οὖν φῶς τὸ νοεῖν, [5] τὸ δὲ φῶς φῶς οὐ ζητεῖ, οὐκ ἂν ἐκείνη ἢ ἀνὰ φῶς μὴ ζητοῦσα ζητήσας νοεῖν, οὐδὲ προσθήσει αὐτῇ τὸ νοεῖν· τί γὰρ καὶ ποιήσει; ἢ τί προσθήσει δεόμενος καὶ αὐτὸς ὁ νοῦς, ἵνα νοη; οὐκ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ – οὐ γὰρ δεῖται – οὐδ' ἔστι δύο, μᾶλλον δὲ <οὐδὲ> πλείω, αὐτός, ἢ [10] νόησις – οὐ γὰρ δὴ ἡ νόησις αὐτὸς – δεῖ δὲ τρίτον καὶ τὸ νοούμενον εἶναι. εἰ δὲ ταῦτ' οὐ νοῦς, νόησις, νοητὸν, πάντα ἐν γενόμενα ἀφανιεῖ αὐτὰ ἐν αὐτοῖς· διακριθέντα δὲ τῷ “ἄλλο” πάλιν αὐτὸς οὐκ ἐκεῖνο ἔσται. ἐατέον οὖν τὰ ἄλλα πάντα ἐπὶ φύσεως ἀρίστης οὐδεμιᾶς ἐπικουρίας δεομένης· [15] ὁ γὰρ ἂν προσθῇ, ἡλάττωσας τὴν προσθήκην τῇ οὐδενοῦς δεομένην. ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ νόησις καλὸν, ὅτι ψυχὴ δεῖται νοῦν ἔχειν, καὶ νῶ, ὅτι τὸ εἶναι αὐτῷ ταῦτόν, καὶ ἡ νόησις πεποίηκεν αὐτόν· συνεῖναι οὖν δεῖ τῇ νοήσει τοῦτον καὶ σύνεσιν αὐτοῦ λαμβάνειν αἰετῶς, ὅτι τοῦτο τοῦτο, [20] ὅτι τὰ δύο ἓν· εἰ δ' ἐν ἦν μόνον, ἤρκεσεν ἂν αὐτῷ καὶ οὐκ ἂν ἐδεήθη λαβεῖν. ἐπεὶ καὶ τὸ “γινῶθι σαυτὸν” λέγεται τούτοις, οἱ διὰ τὸ πλῆθος ἑαυτῶν ἔργον ἔχουσι διαριθμεῖν ἑαυτούς καὶ μαθεῖν, ὅσα καὶ ποῖα ὄντες οὐ πάντα ἴσασιν ἢ οὐδέν, οὐδ' ὅ τι ἄρχει οὐδὲ κατὰ τί αὐτοί. εἰ δὲ τί [25] ἐστὶν αὐτό, μειζόνως ἐστὶν ἢ κατὰ γινῶσιν καὶ νόησι καὶ συναίσθησιν αὐτοῦ· ἐπεὶ οὐδὲ ἑαυτῷ οὐδέν ἐστὶν οὐδὲν γὰρ εἰσάγει εἰς αὐτόν, ἀλλὰ ἄρκει αὐτό. οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις· ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ γελοῖον γὰρ· οὕτω [30] γὰρ ἂν καὶ ἐνδεὲς ἦν αὐτοῦ. οὐδὲ βλέπει δὴ ἑαυτόν· δεῖ γὰρ τι εἶναι καὶ γίνεσθαι αὐτῷ ἐκ τοῦ βλέπειν. τούτων γὰρ ἀπάντων παρακεχώρηκε τοῖς μετ' αὐτό, καὶ κινδυνεύει μηδὲν τῶν προσόντων τοῖς ἄλλοις ἐκεῖν' ἀρεῖναι, ὥσπερ οὐδὲ οὐσία· οὐ τοίνυν οὐδὲ τὸ νοεῖν, εἴπερ ἐνταῦθα ἢ [35] οὐσία καὶ ὁμοῦ ἅμφω ἢ νόησις ἢ πρώτη καὶ κυρίως καὶ τὸ εἶναι. διὸ οὔτε λόγος οὔτε αἰσθησις οὔτε ἐπιστήμη, ὅτι μηδὲν ἔστι κατηγορεῖν αὐτοῦ ὥς παρόν.

42. Mas sempre que neste tipo de investigação tiveres dificuldade em perceber onde há que colocar estas questões, servindo-te de uma abordagem racional relega o que consideras ser majestoso para segundo lugar e não acrescentes os segundos ao primeiro nem os terceiros aos segundos, mas dispõe os segundos em volta do primeiro [5] e os terceiros em volta do segundo. Assim deixarás cada um destes como está e suspenderás as coisas que vêm a seguir àquelas como girando em redor daquelas que estão sobre si mesmas. Por isso também se diz correctamente e neste sentido que ‘todas as coisas estão em redor do rei de todas as coisas [10] e todas as coisas são por causa daquele’. Platão está a referir-se a todos os seres e diz ‘por causa daquele’, visto que é a causa do ser deles e eles como visam aquele que é diferente de todos e que nada tem do que está presente naqueles. De outra forma não seriam ‘todas as coisas’, se estivesse presente naquele alguma das outras coisas que vêm depois dele. Se o intelecto é uma de ‘todas as coisas’, não pertence àquele. Quando Platão diz ‘causa de [15] todas as belezas’, coloca claramente o belo no mundo das formas e o próprio bem acima de todo este belo. E quando coloca estas como segundas, diz que dependem destas as terceiras, as surgidas depois delas. E porque estabelece que estão em volta das terceiras como é evidente, as surgidas das terceiras, diz que este cosmos aqui depende da alma. [20] Tendo em conta que a alma depende do intelecto e o intelecto do bem, consequentemente tudo depende daquele através de intermediários, uns perto dele, outros vizinhos dos que estão perto dele, e as coisas sensíveis que dependem da alma têm dele a maior distância.

42. Ἀλλ' ὅταν ἀπορησὶς ἐν τῷ τοιούτῳ καὶ ζητησῇ, ὅπου δεῖ ταῦτα θέσθαι, λογισμῷ ἐπ' αὐτὰ στελλόμενος, ἀπόθου ταῦτα, ἃ νομίζεις σεμνὰ εἶναι, ἐν τοῖς δευτέροις, καὶ μήτε τὰ δευτέρα προστίθει τῷ πρώτῳ μήτε τὰ τρίτα τοῖς δευτέροις, ἀλλὰ τὰ δευτέρα περὶ τὸ πρῶτον τίθει [5] καὶ τὰ τρίτα περὶ τὸ δεύτερον. οὕτω γὰρ αὐτὰ ἕκαστα ἐάσεις, ὡς ἔχει, καὶ τὰ ὑστερα ἐξαρτήσεις ἐκείνων ὡς ἐκεῖνα περιθέοντα ἐφ' ἑαυτῶν ὄντα. διὸ καὶ ὀρθῶς καὶ ταύτη λέγεται περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ κάκεινον ἔνεκα πάντα, τὰ πάντα ὄντα λέγοντος αὐτοῦ [10] καὶ τὸ ἐκείνου ἔνεκα, ἐπειδὴ καὶ τοῦ εἶναι αἴτιος αὐτοῖς καὶ οἷον ὀρέγεται ἐκείνου ἐτέρου ὄντος τῶν πάντων καὶ οὐδὲν ἔχοντος, ὃ ἐκεῖνοις πάρεστιν· ἢ οὐκ ἂν εἴη ἔτι τὰ πάντα, εἴ τι ἐκείνῳ τῶν ἄλλων τῶν μετ' αὐτὸν παρείη. εἰ οὖν καὶ νοῦς τῶν πάντων, οὐδὲ νοῦς ἐκείνῳ. αἴτιον δὲ λέγων [15] πάντων καλῶν τὸ καλὸν ἐν τοῖς εἶδεσι φαίνεται τιθέμενος, αὐτὸ δὲ ὑπὲρ τὸ καλὸν πᾶν τοῦτο. ταῦτα δὴ δευτέρα τιθεῖς εἰς (αὐτὰ) τὰ τρίτα φησὶν ἀνηρτῆσθαι τὰ μετὰ ταῦτα γενόμενα, καὶ περὶ τὰ τρίτα δὲ τιθεῖς εἶναι, δηλὸν ὅτι τὰ γενόμενα ἐκ τῶν τρίτων, κόσμον τόνδε, εἰς ψυχὴν. [20] ἀνηρτημένης δὲ ψυχῆς εἰς νοῦν καὶ νοῦ εἰς τάγαθόν, οὕτω πάντα εἰς ἐκεῖνον διὰ μέσων, τῶν μὲν πλησίον, τῶν δὲ τοῖς πλησίον γειτονούντων, ἐσχάτην δ' ἀπόστασιν τῶν αἰσθητῶν ἐχόντων εἰς ψυχὴν ἀνηρτημένων.

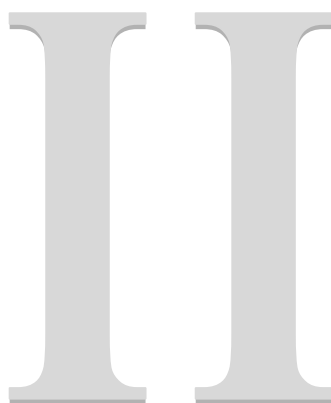
COMENTÁRIO DE TEXTO

DAVID G. SANTOS

– TRATADO 38 (VI.7) –

COMO A MULTIDÃO DAS FORMAS VEIO A EXISTIR E SOBRE O BEM

PLOTINO



1-5 Εἰς γένεσιν...τὸ δὲ διώκοι.⁵⁸ A introdução de uma manifesta referência a Platão, nas primeiras linhas deste tratado, não tem um propósito unívoco nem simples. A recondução temática do início deste texto ao platónico *Timeu* tem como objectivo dois aspectos elementares:

1. Por um lado, trata-se assim claramente de Plotino exhibir desde o princípio a linhagem intelectual reconhecida como relevante no trâmite fundamental do texto que se se segue.
2. Por outro lado, a introdução de Platão serve um propósito geral exegético e programático que consiste na necessidade de reinterpretação da tradição filosófica que precede Plotino.

O primeiro aspecto por nós relevado não pode ser menosprezado. O uso da figura implícita de Platão através de uma referência directa ao *Timeu* tem neste começo do tratado uma peculiar finalidade retórica. Introduzir a autoridade da tradição platónica significa reiterar uma determinada genealogia filosófica à qual Plotino se quer associar no sentido de assim recriar a ideia de que a matéria da sua especulação resulta apenas de uma necessária reinterpretação de Platão. O reenvio plotiniano para o platonismo clássico – e especificamente para um dos mais célebres textos da antiguidade – não se faz directamente e sem um acréscimo de sentido exegético relevante. Plotino parte do discurso profundamente mitológico de Platão no *Timeu* (33A - 45B)⁵⁹, logo nas primeiras palavras deste texto, com uma personalização absoluta do divino que se reflecte desde logo no uso do participio presente do verbo pémpw associado ao Deus ou a um dos deuses conforme, aliás, a lição platónica. O que importa porém sublinhar é definitivamente o papel que a introdução de Platão

⁵⁸ Tal como advertimos na introdução ao presente trabalho, esta parte dedica-se ao comentário minucioso do texto plotiniano. Não é um comentário da tradução; é uma exegese sobre o texto avançado por Plotino e não discute sequer em pormenor as opções de tradução que fizemos na parte anterior deste estudo. É uma investigação que parte de um ponto de vista essencialmente analítico, ou seja, no contexto em que usamos este termo, sem preocupações histórico-filológicas, nem cuidando da filogenia conceptual com que habitualmente estes estudos estão comprometidos. Relativamente à forma e à estrutura da presente parte, convém ainda esclarecer que este comentário não é um trabalho linha a linha do texto de Plotino; opta ao invés por uma metodologia mais alargada de análise e avaliação de pequenos trechos, devidamente anunciados em cada parágrafo principal do trabalho pelas referências de edição e pelo início e fim das frases que abrem e fecham cada parte avaliada. É um comentário que está essencialmente preocupado em pensar Plotino a partir da forma dos argumentos avançados; debruça-se principalmente sobre a arquitectura e a robustez dos raciocínios estabelecidos por Plotino, questionando criticamente a sua força e os verdadeiros fundamentos da sua especulação. Do ponto de vista técnico e formal, baseamo-nos nos procedimentos metodológicos recentemente desenvolvidos na área da disciplina do *Critical Thinking*. Para uma consubstanciação teórica do método de que ao longo deste comentário fazemos uso, vide: (Walton 2005); (Walton, Reed e Macagno, Argumentation Schemes 2008); (Damer 2008); (McInerny 2005); (Herrick 2007); (Johnson 2006); (Weston 2008).

⁵⁹N. B: A introdução de Platão na obra plotiniana é um lugar-comum. As 55 referências directas que existem relativamente a Platão atestam bem a centralidade da questão na obra plotiniana. O próprio Plotino considera-se a si próprio, aliás, como um intérprete (εἰς ἑρμηνείαν) de Platão (V.1.[10] 8.12). Sobre esta questão importa ler Alain Eon, 'La notion plotinienne d'exégèse' (Eon 1970). A questão de apurar a fidelidade de Plotino a Platão desvia-se em grande medida do objectivo desta reflexão; fica no entanto o sublinhado de que no passo aqui em questão a interpretação que fazemos da passagem remete para a ideia de que Plotino sem dúvida trabalha o texto platónico – mas fá-lo recorrendo à manipulação estrategicamente usada para a articulação do seu próprio edifício teórico. Um trabalho deste espectro não é o local para tecer uma análise comparativa entre as diferenças e semelhanças entre autores; mas o que é importante relevar é o facto de que, embora com evidentes modificações substanciais relativamente às teses que envolvem o ponto de partida de Plotino, este tratado recorre a um claro instrumento de retórica ao recorrer a uma figura da autoridade para sugerir um certo grupo de teses, sem nunca questionar o seu fundamento.

tem no eixo argumentativo deste tratado e que passa principalmente por um apelo a um argumento da autoridade, sendo este seguida e imediatamente criticado de forma subtil para recriar a defesa da tese de que no divino, pelo menos nas suas duas primeiras figuras superiores, não há necessariamente um mecanismo de previsão do futuro (prooráw). Plotino utiliza catorze vezes o mesmo verbo ao longo do seu *corpus*⁶⁰; aplicado nesta frase, o termo remete simplesmente para um contexto mitológico, tal qual era justamente a tessitura especulativa de Platão; todavia e na maioria das outras referências, o termo aparece com outro enquadramento. Nesta primeira frase a questão emerge certamente num alegado contexto mitológico, mas traz consigo um programa que está longe de se deixar reconduzir ou reduzir à mera personalização mítica; do breve período podem extrair-se de forma mais clara as seguintes proposições:

A1⁶¹: Se [um animal] conseguir evitar uma coisa e perseguir outra, *então* está em segurança⁶².

A2: Deus/um dos deuses⁶³ ao enviar as almas para o nascimento deu sentidos aos seus órgãos⁶⁴, prevendo⁶⁵ que assim [os animais] permaneceriam em segurança.

⁶⁰ Vide: IV.8.[6] 1.47; IV.3.[27] [27] 12.32; IV.3.[27] 13.23; III.6.[26] 4.29; IV.3.[27] 13.24; IV.3.[27] 13.24; VI.1.[42] 27.9; IV.9.[8] 4.13; III.6.[26] 4.29; IV.3.[27] 13.6; IV.8.[6] 2.33; IV.8.[6] 6.15; VI.7.[38] 1.1; IV.3.[27] 13.17; III.6.[26] 7.35.

⁶¹ Por uma questão metodológica, optamos por estruturar algumas partes fundamentais do texto de Plotino de maneira a serem muitas vezes esclarecidas as proposições em causa nas frases avançadas. Para este efeito escolhemos uma nomenclatura para diversos tipos de abordagens que fazemos ao texto; sempre que no corpo de comentário surgirem os termos ‘Ax’ referimo-nos a proposições que perfazem argumentos presentes na passagem do texto a que nos referimos naquele momento; o aparecimento dos termos ‘Qx’ denuncia a presença de uma questão fundamental no tratado; quando ocorre a designação ‘Px’, referimo-nos a um pressuposto do texto; o aparecimento de números associados às respectivas letras prende-se com a ordem de emergência das proposições no texto que discutimos.

⁶² O termo que traduzimos aqui por ‘segurança’ (σώζω) é central na economia conceptual de todo o texto; a condicional está no texto original e é também relevante para esta análise já que do ponto de vista conceptual a sua introdução denota uma alegada evidência que contribui para a ideia de que existe uma teleologia inteligentemente orientada nos processos naturais. Grande parte deste tratado gravitará em torno deste breve esquema conceptual amplamente utilizado, mesmo na actualidade, no domínio da teologia: *se x existe, neste caso, se os seres vivos se conservam, logo é necessário implicar a existência de um agente inteligente orientador da geração dos seres*. Observe-se que nunca são colocadas em causa as balizas deste tipo de especulação; o ‘bem’ da sobrevivência dos seres, a título de exemplo, é pressuposto como uma realidade ética nunca verdadeiramente disputada – mas o problema agudiza-se criticamente a partir do momento em que Plotino infere a partir de uma série de argumentos uma estrutura ontológica positiva que corresponde ao termo o bem, o uno, agora em sentido substantivo. A questão da teleologia é importante – debruçar-nos-emos sobre o assunto convenientemente mais adiante.

⁶³ Plotino refere-se nitidamente ao *Timeu* 44E5; de notar é o facto de que passada a primeira emergência desta referência, Plotino opta pelo singular teológico (ὁ θεός) que simplifica o domínio mitológico platónico e serve à partida para a economia argumentativa necessária do discurso que vai introduzir. Este comportamento insere-se claramente no processo de manipulação de informação que atrás sublinhámos: a interpretação de Platão faz-se no sentido de capitalizar a força do edifício especulativo que Plotino funda, sofrendo em especial um processo de despersonalização mitológica – mas mantendo um certo carácter mítico das principais decisões do trabalho metafísico de Plotino. No corpo deste trabalho voltaremos a esta questão.

⁶⁴ O texto discute a conaturalidade das sensações e dos órgãos dos sentidos; do ponto de vista argumentativo a questão é irrelevante porque o que está sempre em causa é o carácter orientado da geração e subsequente inferência na direcção de um postular da existência de um agente inteligente enquanto causa primeira dos entes. Outro factor a ter em conta, e no sentido do que temos vindo a desenvolver, é o carácter eminentemente personalizado de Plotino: se por um lado é verdade que Plotino opera aqui numa forte lógica de desconstrução da mitologia platónica mais tradicional, ao mesmo tempo, é importante frisar que se se retira o enquadramento narrativo que sustinha em última análise o pensamento

Os pressupostos aqui tomados em linha de conta são imensos. Não passam apenas pelo mero contexto mitológico de que a frase parte – tal é, neste preciso momento, descabido questionar –, mas inserem-se no trâmite próprio do argumento que começa aqui a despontar. O raciocínio de Plotino, conforme o que atrás aludimos, é: se um ser conseguir evitar e perseguir algumas coisas, então permanecerá em segurança e neste sentido cabe a Deus – prevendo tal situação, e sendo esta alegada SE⁶⁶ a causa e o fundamento da geração dos seres, aqui, aliás, em pleno e explícito registo mitológico de inspiração platónica⁶⁷, com a dádiva dos sentidos aos órgãos – garantir que os seres que através dele se geram possuam a capacidade de evitar a morte e permanecer na vida.

1. 6-8 Πόθεν...τὸ παθεῖν φυλάσσασθαι. O próximo período gravita em torno da questão retórica que desde logo ali se levanta: de onde poderá ter vindo a capacidade de previsão referida em **A2**? A frase seguinte surge encadeada com aquela que a precede e adianta uma hipótese ao mesmo tempo que a exclui sem nenhuma argumentação associada. A única explicação para esta evidência é simplesmente o facto de que Plotino parte de um pressuposto forte já amplamente estabelecido por Aristóteles de que a natureza está teleologicamente articulada para um sentido e que tem um propósito que não admite excepções. Vejamos o que está até agora em causa:

Q1. De onde veio a capacidade de ver previamente (*προϊδών*) [referente a **A2**]?

platónico original, mantêm-se alguns matizes que recordam estas raízes; este facto é bem visível, por exemplo, quando a especulação plotiniana aparece, por exemplo, fundamentalmente comprometida com um esquema de causalidade de geração dos entes e do seu suposto processo de regresso de união àquilo que os sustém e possibilita.

⁶⁵ Grande parte deste tratado gravitará em torno deste termo, ἡ πρόνοια. O vocábulo é indicador do que imediatamente na nota anterior referimos; de facto Plotino, embora aqui esteja a debater uma questão que se constitui num contexto profundamente platónico, chegará através de Aristóteles à ideia de que uma das estruturas metafísico-teológicas que postula, o intelecto, é essencialmente uma estrutura comprometida com a actividade de pensar. No devido tempo, voltaremos a esta questão tão importante.

⁶⁶ N. B: A partir daqui designamos por Super Entidade (SE) o que habitualmente aparece na bibliografia secundária especializada por 'Uno'. Esta decisão reflecte a lição que retiramos de Meijer (Meijer 1992). A ideia desta resolução está certamente empenhada numa certa leitura que fazemos de Plotino; a bibliografia secundária especializada em torno de Plotino opta pela própria flutuação semântica que Plotino apresenta. Com esta nossa opção, distanciamo-nos de uma especulação demasiado comprometida com a especulação de Plotino, mas demarcamos também uma linha de interpretação evidente: em vez de optarmos pela paráfrase do texto plotiniano acerca de um 'ente' que, por própria definição textual, não pode ser um ente pelo menos em sentido tradicional, decidimos por SE tentando por um lado conceder a ideia de que se trata de um ente privilegiado, mas sendo ainda assim e sempre um ser determinado num certo domínio de quantificação que se queira aceitar para qualquer ontologia que não esteja fundada de forma religiosa.

⁶⁷ No seguimento do que temos vindo a desenvolver importa definir com acuidade este ponto de partida. O termo 'platónico' aqui empregue encerra não só a matéria teórica que foi directamente veiculada por Platão no que diz respeito aos últimos fundamentos das suas principais decisões ontológicas e até da teoria do conhecimento que desenvolve, mas também e sobretudo quando nos debruçamos sobre aspectos mitológicos temos em mente aquilo que já referimos na introdução ao presente estudo sobre as cada vez mais inegáveis interpenetrações que o Gnosticismo e o Neoplatonismo sofreram. Na esteira disto, é importante perceber que a ideia de um agente gerador da realidade não é evidentemente uma invenção platónica, pois embora com efeitos bastante diferentes, este tipo de crença remonta aos primórdios da especulação religiosa humana. Voltaremos a este assunto na terceira parte deste trabalho.

A3: Não é o caso que tenha sido porque os homens e os animais tenham nascido e perecido que Deus deu aos homens e aos animais aquilo que lhes permitia salvaguardarem-se⁶⁸ por causa da ausência de sensações.

A proposição **A3** não responde à questão colocada em **1.** porque na verdade introduz um problema de âmbito directo diferente. Como entender a proposta **A3**? A melhor forma a que talvez se possa reconduzir a formulação plotiniana da proposição já atrás por nós trabalhada é referir a hipótese que ela justamente nega à partida:

A3': Porque os homens e os animais nasceram e pereceram, Deus/um dos deuses deu-lhes aquilo que lhes permitia salvaguardarem-se [os sentidos nos órgãos].

Porque é que a proposição **A3'** é à partida e implicitamente negada como uma hipótese de trabalho válida? A única explicação cientificamente plausível para este facto é a de que Plotino dispõe de pressupostos de tal forma evidentes que lhe permitem a imediata negação da proposição. Armstrong⁶⁹ e Giannis Stamatellos⁷⁰ apontam a referida passagem como um lugar por excelência da evidência de que o nosso autor conhecia e teria aqui em mente a alegada teoria da 'selecção natural' de Empédocles⁷¹. Quer Plotino tenha tido um conhecimento directo do texto do agrigentino, quer se

⁶⁸ Atrás já referimos a dificuldade de traduzir em contexto plotiniano «σώζω». Na bibliografia gnóstica e cristã o tema da salvação é um lugar-comum e parece ser reflexo em larga medida do ambiente mental e emocional da época de Plotino. A diferença entre estas correntes e a proposta plotiniana assenta no facto de que Plotino – como de resto temos vindo a sublinhar – não avança uma mitologia personalista. Embora o texto de Plotino esteja à partida vinculado com um universo mítico que o inclina à postulação acrítica de determinados agentes metafísicos com capacidade causal na realidade, o relevo é dado não a nenhuma narrativa de entidades míticas de cariz personalista e dramática, mas a estruturas não tangíveis que funcionam no edifício explicativo como fundamentos da realidade. Por estas razões, quando se fala em 'salvação', para Plotino, a questão não se joga no drama personalista comprometida com uma narrativa linear complexa; o verbo «σώζω» está, ao invés, associado à ideia de conservação, sustento ontológico e manutenção ôntica dos entes na vida. Embora sejam alguns dos aspectos mais nucleares em Plotino, isto não quer dizer que a narrativa dramática está absolutamente ausente da paisagem teórica plotiniana – na verdade, temo-la de duas formas: em primeiro lugar é evidente que Plotino recapitula parte da tradição mitológica platónica que o antecede – a influência de Platão, do *médio-platonismo* e do gnosticismo são sem dúvida centrais, embora rigorosamente difíceis de apurar no caso dos autores mais esconsos –, mas ao mesmo tempo Plotino trabalha do ponto de vista especulativo com a postulação de estruturas metafísicas que colhem características míticas e religiosas características. Adiante teremos oportunidade de explorar e explicar com argumentos a leitura que sobre este assunto propomos.

⁶⁹ (Plotino 1988, 83, nota n.º 2)

⁷⁰ (Stamatellos 2007, 53-58; 117-119; 142-144; 166-172)

⁷¹ Desde o trabalho de Stamatellos (2007) que o peso da filosofia pré-socrática no interior da obra de Plotino se tornou inegável. À semelhança do que sucede no caso dos gnósticos e no seu incontornável diálogo com o trabalho especulativo de Plotino, também no caso do movimento pré-socrático, embora seja de facto inegável a sua influência, é um trabalho de filogenia conceptual que não interessa de forma central ao presente trabalho. Importa no entanto ressaltar que Plotino parece ter aqui de facto em mente, agora em sentido substantivo, a associação aristotélica da causa final, da causa enquanto propósito e o alegado processo de selecção, agora em sentido substantivo natural no ciclo da vida tal qual é descrito por Empédocles (Fr. 17, 1-35). Na economia mental do texto de Plotino, a referência a Empédocles surge no seguimento da discussão de argumento teológico de *design* típico. Como de resto veremos a posição de Plotino neste ponto é híbrida: o facto de existirem alegadamente evidências de que há uma orientação consciente que sustenta a geração e manutenção ontológica dos entes não o inclina, como seria de esperar dentro da tipologia argumentativa habitual deste tipo de argumentação, para a postulação de uma SE inteligente, responsável última pela génese dos entes.

tenha baseado no que de forma mediada a tradição doxográfica – principalmente através de Aristóteles – ilustrou acerca das posições filosóficas do pré-socrático, os pressupostos e o raciocínio que permitem na melhor das hipóteses uma negação da proposição **A3'** parecem desde a sua raiz empenhados com uma noção do divino comprometida com um sentido de propósito. Vejamo-los, extraídos do texto e agora com maior transparência:

P0: Há um gerador (que é Deus/um dos deuses) e existem entes gerados (neste caso, os seres vivos)⁷².

P1: Os homens e os animais foram gerados por Deus/um dos deuses.

P2: A morte é um mal para os animais e para os homens.

P3: Não é o caso que Deus/um dos deuses tenha gerado os animais e os homens para o mal.

De **P0**, **P1**, **P2** e **P3** segue-se o pressuposto complexo:

P4: Não é o caso que Deus/um dos deuses tenha gerado os animais e os homens para a morte.

O estabelecimento de **P4** tornaria **A3'** insustentável de modo que **A3** surgiria como resultado especulativo provável:

∴ Deus/um dos deuses não teria gerado os animais e os homens sem o que lhes permitiria salvaguardarem-se, *porque* Deus/um dos deuses não gera nada para a morte.

A resposta de Plotino articula-se, como veremos, entre a ideia de que dadas as evidências da complexidade real e presente do cosmos é necessário postular uma SE, mas simultaneamente, é também essencial reconhecer que no topo da causalidade ontológica, à SE não se podem predicar atributos positivos ou negativos com sucesso, por alegadamente e por natureza, escapar a todo o tipo de predicação. Voltaremos a esta questão no decorrer da presente parte deste estudo.

⁷² Este é um momento fundamental da estrutura especulativa plotiniana. Embora tal nunca seja relevado com o devido cuidado e atenção, a ideia de que a realidade se divide do ponto de vista da sua organização em geradores e gerados é extremamente arcaica mas teoricamente bem sucedida. Na tradição grega pré-socrática, a ideia é pelo menos passível de ser reconduzida a Anaximandro (DK12 A 9) – agora em sentido substantivo mas de certa forma é possível identificar aspectos semelhantes na literatura que remete directamente para tradições culturais mais mitológicas e dramáticas. Desde os primórdios da especulação humana, o divino – sempre de alguma maneira comprometido com super atributos, nomeadamente com o da eternidade – tem emergido à tona da reflexão humana como a figura responsável pela geração da realidade temporal e humana. Este é um comportamento intelectual ancestral religioso (Eliade 1984, 127-176) (Eliade, *Myth and Reality* 1998) e que em Plotino reemerge sem grande surpresa. Como já atrás tivemos oportunidade de salientar, habitualmente a inferência de uma realidade sobrenatural parte de alegadas evidências mundanas que funcionam do ponto de vista explicativo como argumentos a favor da existência de entidades que por serem responsáveis causais da realidade terrena aparecem no trâmite explicativo metafísico plotiniano e são sistematicamente colocadas no topo da hierarquia ontológica e ética estabelecida sem nenhum outro fundamento crítico. Em Plotino, esta intuição inferencial ganha especial relevo porque constitui um dos feixes argumentativos fortes e organiza nuclearmente toda a sua retórica na direcção da postulação de uma SE e, concomitantemente, é também causa da própria leitura que Plotino faz da vida humana e dos seus desígnios éticos últimos. É neste sentido que defendemos aqui a ideia de que o paradigma mental que se manifesta no texto plotiniano é profundamente religioso e carece, na grande maior parte das vezes, de uma robustez filosófica que está ausente de uma especulação tão comprometida com pressupostos fortíssimos e demasiado empenhada em preconceitos tradicionais mitológicos acriticamente aceites e mais ou menos reformulados num modelo explicativo aparentemente contextual e, assim, coerente da realidade que circundava Plotino. Na terceira parte deste estudo voltaremos a este problema; fica desde já o que foi relevado nesta anotação.

Os raciocínios que indicamos para fundamentar a proposição **A3** são fruto do nosso trabalho hermenêutico. Plotino não oferece até aqui razões suficientes ou necessárias e explícitas para alicerçar as teses que parece procurar estabelecer; pelo contrário, partindo de pressupostos apenas implicitamente presentes, o texto plotiniano emerge até aqui confuso e mal organizado, do ponto de vista do raciocínio argumentativo.

A questão **Q1** – associada a **A2** – surge imprevisivelmente no eixo principal que o texto desenhava: se este se inicia com um discurso em torno do que parece ser exclusivamente mitológico, algumas linhas mais abaixo a discussão remete para uma meditação condensada acerca do sentido de um propósito do divino na sua geração – e os primeiros pressupostos, como vimos, vêm aqui à superfície de quem escarpelizar este início da reflexão plotiniana.

1. 8-13. Η εἴποι...αἱ αἰσθήσεις ὀργάνων. No seguimento da frase imediatamente anterior, Plotino reafirma o raciocínio que tinha vindo a desenvolver. Seria possível dizer-se que Deus/um dos deuses saberia que antes de serem gerados animais e Homens seriam expostos a afecções do corpo e que por isso lhes teria concedido órgãos e sensações que no seu exercício evitariam que estes seres perecessem facilmente. Com a introdução desta frase, ficamos a perceber que o período anterior deste parágrafo entre **6-8** aparece no seguimento de uma possível replicação que se poderia fazer quanto à interrogação [**Q1**] de que a capacidade divina de ver previamente [**A1**] teria sido a razão pela qual, desde o princípio, foram introduzidas sensações nos órgãos dos animais e dos homens. O acrescento de informação que esta passagem veicula passa pela introdução da noção até agora ausente do conteúdo das condições que alegadamente provocam a morte aos animais e aos homens e que poderiam ter sido previstas por qualquer figura do divino. Se nas linhas **4-5**, Plotino tinha referido que a segurança dos animais e dos homens passava pela capacidade de evitarem coisas e perseguirem outras, o texto parece reestruturar a informação até agora dada, esclarecendo que é através da exposição do corpo às afecções do frio e do calor que os seres vivos se sujeitam à morte. As duas passagens sobre as quais nos debruçamos não dão a mesma informação:

4-5: [Deus/um dos deuses sabia que] cada ser vivo por ver e ouvir previamente, e graças também ao tacto, conseguiria evitar uma coisa e perseguir outra – salvaguardando-se assim da morte.

9-10: [Deus/um dos deuses sabia que] os seres vivos se expõem ao calor, ao frio e a outras afecções do corpo – e que assim correm um risco de morte.

No período contido entre a **4-5** linha, o leitor percebe que aquilo de que o divino alegadamente teria conhecimento prévio é que se cada ser vivo pudesse ver e ouvir previamente, bem como tactear, salvaguardar-se-ia da morte. Entre a linha **9-10**, Plotino acrescenta à informação dada a ideia de que aquilo de que o divino teria de ter conhecimento prévio é o facto de que os seres vivos, por estarem sujeitos a afecções corporais, podem ser facilmente destruídos e que por isso lhes foi concedida sensibilidade. Nas duas passagens, o divino tem um conhecimento prévio de coisas diferentes – por um lado, e em primeiro lugar, sabe que a sensibilidade salvaguardaria os seres vivos da morte, por outro lado sabe que é justamente por estes poderem ser expostos às afecções do corpo que se arriscam a perecer. Ambas as informações se complementam – mas o que vale a pena sublinhar aqui é o facto de que, de um ponto de vista de um mapeamento claro do argumento, a proposição que é introduzida em 9-10 faria mais sentido se estivesse colocada antes de 4-5, porque é

precisamente nela que se aponta o facto primeiríssimo acerca da mortalidade eminente dos seres vivos face às afecções dos corpos.

O que surge nas linhas **11-13** não surpreende: para que os corpos dos seres vivos não fossem facilmente destruídos, Deus ou um dos deuses deu-lhes (ἔδωκε) sensação e os órgãos através dos quais as sensações se exercem. O argumento aqui em causa é simples:

A4: Deus/um dos deuses sabe que: se cada ser vivo tiver sensações, terá a possibilidade de se salvar da morte.

A5: Deus/um dos deuses sabe que: exposto às afecções dos corpos, cada ser vivo corre risco de morte.

P4: Não é o caso que Deus/um dos deuses tenha gerado os animais e os homens para a morte.

↳: Então para que os seres vivos não perecessem, Deus/um dos deuses deu-lhes a sensação e os órgãos através dos quais esta se exerce.

O que mais importa relevar até agora no texto de Plotino são os pressupostos de que este parte para a construção dos seus argumentos. O mais interessante entre eles é claramente o **P0**: o divino antropomorfizado é um facto que – como veremos adiante – será por nós devidamente tratado. O que é interessante observar, e o que na verdade nos compete aqui sublinhar de igual modo, é que mesmo com a crítica deste pressuposto os outros se vão manter intocáveis. Tal não sucede por mero acaso; adiante veremos como existem razões de fundo que determinam esta estrutura de raciocínio por parte de Plotino e como este aspecto se articula com a natureza do conceito de Uno que está desde o princípio pressuposto e que contamina de forma transversal o sentido geral do pensamento plotiniano. Para já interessa portanto reter o seguinte: a argumentação de Plotino emerge aqui carregada de uma série de pressupostos mitológicos – e são estes que de forma inegável, desde o começo, justificam o sentido e a manutenção das questões do presente tratado, ainda que o autor insista numa certa despersonalização mitológica⁷³ dos princípios explicativos aqui invocados. Em suma: de **P0** a **P3**, Plotino serve-se de um ponto de vista a partir do qual se lança o olhar da presente especulação sem questionar criticamente o seu fundamento. A ideia de uma entidade geradora e a introdução do conceito de uma génese dos entes serve aqui de prólogo para o agudizar de questões que mais tarde se vão tornar prementes.

1. 13-17. Ἀλλ' ἥτοι...εἰς γένεσιν ἰέναι. Assente a causa suficiente para o nascimento dos seres vivos – o tal pressuposto de que o ente gerador não produz nenhum ser para o mal juntamente com as duas justificações que atrás escrutinámos –, coloca-se agora pela primeira vez a relação entre a sensibilidade destes e a alma. A questão de Plotino é: será que o ente gerador, ao produzir os entes, deu às suas almas os órgãos dos sentidos? O problema assume um aspecto bifronte numa disjunção clara:

P5: Há almas.⁷⁴

⁷³ Sobre esta questão, vide nota n.º 63.

⁷⁴ A noção de alma em Plotino é um dos aspectos mais complexos que a sua obra encerra. Como já tivemos oportunidade de referir não nos interessa oferecer aqui nem uma retrospectiva genealógica deste conceito que reemerge em Plotino, nem a sua futura relevância nos autores que lhe sucedem. São evidentes múltiplas influências – na verdade impossíveis de discernir rigorosamente face ao que ignoramos, a título de exemplo, nos percursos mais obscuros do médio-

P6: As almas [depois da geração] têm sensibilidade.

A6: Deus/um dos deuses deu as sensações às almas.

A7: Deus/um dos deuses não deu as sensações às almas [porque elas já as possuíam].

De **A7** Plotino infere: se não foram dadas as sensações às almas e se **P5** é um facto, então segue-se a alegada conclusão de que lhes é conatural (*σύνφυτον*) o nascimento. Aquilo que o argumento sugere é uma proposição condicional simples que serve de pressuposto para a ilação retirada:

P7: Se as almas possuem sensações/órgãos das sensações, então as almas são conaturais ao nascimento.

O que importa sublinhar nesta pressuposição condicional é: porque é que o facto de as almas possuírem sensações ou sensibilidade implica a sua conaturalidade com o seu nascimento? Para além da evidente suposição de **P5**, a ideia que subjaz à tese veiculada na presente passagem é novamente um pressuposto básico que atrás já mapeamos: **P3**. A suposição é desta vez alargada e observaremos como é de facto tornada maleável ao longo do texto de Plotino. Aqui, particularmente, assume a forma de que não é concebível pensar que Deus/um dos deuses *possa* gerar qualquer coisa teleologicamente descomprometida. Sobre este pressuposto há vários aspectos a sublinhar: em primeiro lugar convém referir que no interior da constelação de conceitos construída por Plotino, **P3** significa mais do que aparentemente nele se entrevê num primeiro olhar. A ideia que subjaz à proposição é profundamente característica do pensamento grego⁷⁵ e nela jaz um pressuposto mais

platonismo. São também de resto claras, pelo menos em sentido geral, as influências que Plotino teve na solidificação de algumas teses neoplatónicas dos autores que lhe sucederam. O ponto que aqui nos preocupa, porém, é precisamente a ideia de que **P5** é, em Plotino, um pressuposto nunca verdadeiramente colocado em dúvida e que na verdade determina o eixo central da sua especulação. Contra o ambiente intelectual da época, entre, por exemplo, os gnósticos e o que Numénio avançara, Plotino insiste como de resto é bem sabido, na necessidade apenas da existência de três princípios fundamentais. A alma, no seu pólo mais elevado - estejamos a falar da alma do mundo ou da alma individual - transcende alegadamente o mundo físico e goza de um eterno contacto com o intelecto. O que está em causa na maior parte do presente tratado prende-se justamente com um contraste que há a fazer entre a geração conscientemente orientada – tal como de resto surge em Platão, por exemplo, ou na literatura cristã e judaica – e, no caso do que é amplamente defendido por Plotino, e entre uma génese espontânea a partir da perfeição. Enquanto causa da vida e do movimento, a alma é incorpórea; a emergência da materialidade é considerado por Plotino como um declínio da realidade contemplativa devida dos entes, mas é ao mesmo tempo uma forma da alma se exprimir a si própria na sua alegada onnipresença inteligível. O tratado V.1.[10] 1 é amplamente citado pela bibliografia secundária especializada quando se trata de tentar definir a natureza deste princípio e a sua origem; debaixo da orientação da alma do mundo, as almas individuais parecem inclinadas naturalmente a animar os corpos particulares – mas o principal é perceber aqui a lógica de uma *τόλμα*, de audácia que alegadamente explica a emergência da vontade particular individuada das almas. Voltaremos a falar sobre esta irresolúvel tensão no interior do edifício especulativo plotiniano.

⁷⁵ Atrás, já abordámos este assunto. A tese da teleologia metafísica pode reconduzir-se pelo menos às profundezas do pensamento grego pré-socrático e, depois, a Aristóteles com toda a vitalidade. A questão do *τὸ οὐ ἔνεκα* e do seu duplo sentido (*Fis.* II.2.[14] 194a35-6; *Eth. Eud.* VII.15 (VIII.3), 1249b15) enquanto objectivo/fim e beneficiário/fim, articula-se activamente com *μάτην* (*De Anim.* III.12, 435a31-2; *De Partibus Ani.* I.5, 645a23-6; *De Gen. Ani.* II.4, 738a37-b1; *Eth. Nic.* I.10, 1099b21-2) e com a ideia de *τέλος* (*Met.* II. 2, 994b9-16; *Post.* I.24, 85b29-30; *De Gen. Ani.* I.1. 715b14-16; *Met.* XII.8, 1074a29-30, *Eth. Nic.* I.1, 1094a18-21). Em Plotino toda esta questão ganha contornos renovados. Para os compreender é, todavia, essencial distinguir a ideia de que para Plotino os existentes estão orientados para um determinado fim (o que designamos por ‘teleologia estrita’) e a ideia de que há um agente inteligente que fundamenta e suporta o sentido do processo emanativo. Os dois momentos assim descritos constituem argumentos separados – através

profundo e que se agita verticalmente em toda a macroestrutura do edifício plotiniano. No ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΚΟΥΣΙΟΥ ΚΑΙ ΘΕΛΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ (VI.8), a questão coloca-se de forma central e vai àquilo que cremos ser o âmago do problema em causa no texto que presentemente escrutinamos. É a tese de uma teleologia metafísica que está aqui absolutamente presente: a ideia de que o Uno é uno com a sua própria vontade (VI.8.[39] 13.31: «ἡ θέλησις καὶ αὐτοῦ ἐν») e que, sendo causa de si mesmo (VI.8.[39] 14.41: «ἄλτιον ἑαυτοῦ»), este se determina a si próprio numa coincidência da vontade/do desejo com o desejado, é a lógica imanente ao raciocínio que anima o sentido da estrutura intelectual aqui presente. Importa sublinhar a passagem com rigor: toda esta questão assenta no problema das principais forças que gravitam no centro da teoria do poder em Plotino. Na mitologia da SE plotiniana, o Uno é o fundamento metafísico onde a essência e actividade se identificam (VI.8.[39] 13.1-8; VI.8.[39] 16.38-9; VI.8.[39] 21.12-15). A vontade da SE não resulta de uma falta ou de uma carência relativa ao exterior.⁷⁶ O Uno é a fonte e o princípio⁷⁷ do bem para

do primeiro conclui-se apenas que na realidade há estruturas que podem ser melhor descritas se lhes forem adicionadas a ideia de propósito; no segundo momento, o facto de existirem estruturas complexas com um determinado sentido histórico-natural serve de argumento a favor da existência de um pólo inteligente e orientador da naturalidade. No caso de Plotino, como se pode por exemplo atestar em V.4.[7] 1.5-15, estamos sem dúvida perante aquilo que foi tipicamente descrito como um argumento teleológico da existência de um pólo orientador da história natural dos entes. O que constitui todavia novidade é a introdução da tese de que esse pólo, justamente por alegadamente ser o princípio da causalidade inteligente da génese dos entes, tem de ter determinadas características – nomeadamente a da perfeição; este aspecto trará no ambiente mental produzido por Plotino algumas consequências que parecem ser herdeiras de um certo eleatismo platónico invertido, via *Parménides*. Esta questão não seria tão relevante se não aparecesse explicitamente em VI.7.[38] 2.43; veremos adiante com maior pormenor: a ideia aqui avançada passa por argumentar que no inteligível não pode existir despropósito porque a razão de cada coisa e a própria coisa estão reunidas numa unidade formal perfeita e orgânica. Como já anunciámos, a seu devido tempo, e no corpo do texto do presente comentário, voltaremos a esta questão central.

⁷⁶ Tipicamente esta lógica entre a carência e o necessário desejo do que está em falta sustenta o carácter mitológico da reflexão de Plotino; se é verdade que se observa uma despersonalização mitológica em Plotino, também é ao mesmo tempo verdadeiro dizer que o registo mítico plotiniano é por sua vez bem evidente, por exemplo e justamente no tratamento dos assuntos relativos às realidades inteligíveis. Dispositivos míticos como aquele que é amplamente avançado em III.4.[15], com uma teoria da reencarnação largamente descrita e as próprias e minuciosas teorias cosmológicas em torno da ideia de alma e das estrelas que habitualmente se distribuem e se movem pelo céu são exemplos evidentes da natureza e do teor explicativo da especulação filosófica plotiniana. No passo que presentemente comentamos, estamos específica e evidentemente perante uma influência claramente platónica a partir do *Fedro*, com a teoria socrática do amor: se por um lado é verdade que no interior da própria lógica platónica aos seres lançados na condição da carência (dada a sua imperfeição natural congénita) no plano de uma teologia negativa - com os devidos cuidados com que este término deve ser usado em contexto especializado – lhes cabe a figura da incompletude metafísica, aqui argumenta-se justamente o inverso: aquilo que por ser perfeito de nada carece é necessariamente completo e não tem por isso precisão nenhuma do exterior. Esta lógica solidamente disposta numa retórica organizada aparece bem explícita, por exemplo, no tratado VI.8.[39] Mais uma vez, para o âmbito próprio deste estudo, o importante aqui a reter é justamente o carácter, a natureza do discurso especulativo plotiniano na sua grande maior parte acrítico, em detrimento de uma abordagem ideologicamente carregada de um peso religioso fortíssimo que fundamenta sempre os pressupostos mais básicos da retórica posteriormente avançada, para, em algumas passagens, emergirem pontualmente alguns momentos com um teor argumentativo e crítico mais estruturado e por ventura também mais sólido. Sobre a questão do mito e da teologia negativa, há um artigo fundamental de história da filosofia que pode ser lido com real proveito: (Armstrong 1982).

⁷⁷ É um verdadeiro problema perceber a polissemia do termo ‘princípio’ tanto na economia da mentalidade antiga arcaica ou clássica, mas também aqui em época tardia. Regra geral o termo ἀρχή é amiúde introduzido na literatura grega com o significado de ‘origem’, ‘princípio’ ou ‘primeira causa’. Em Plotino ἀρχαι aparece muitas vezes referido à SE, ao intelecto

todas as coisas (V.5.[32] 9.36; VI.9.[9] 6.41). O argumento que aqui retraçamos concatena-se com a tese vertebral do edifício plotiniano que vem aqui à superfície: o Uno é a única entidade onde existe uma coincidência perfeita entre o desejo e o desejado, entre a vontade de realizar e o realizado. Daqui advêm alguns efeitos metafísicos – mas o mais importante é perceber devidamente o trâmite do presente argumento:

A8: Se **P7** e **P3**, então Deus/um dos deuses não criou as almas para a morte mas para o nascimento.

O pressuposto de base é simples: a entidade geradora dos entes não (pode) cria(r) seres para a/o morte/mal. A contradição é evidente: se há uma SE que é geradora de todas as coisas e cujo atributo

e à alma – vide, por exemplo: II.9.[33] 1.12-16; V.1.[10] 9.23-24; V.2.[11] 1.1; V.3.[49] 15.27; V.3.[49] 16.7,13, 38; V.4.[7] 1.12; V. 8.7.44; VI.8.[39] 9.5; VI.8.[39] 19.16; VI.9.[9] 5.24; VI.9.[9] 6.35 –, mas averiguar o sentido do termo propriamente dito é uma tarefa complicada. Em primeiro lugar um princípio, em Plotino, é acima de tudo o ponto de partida de uma explicação de qualquer fenómeno; é uma qualquer estrutura cuja existência é de uma maneira ou de outra postulada para resolver um certo inventário de problemas filosóficos. Um princípio é, para Plotino, um paradigma do qual participam coisas de uma maneira um pouco mais complexa do que encontramos na ideia platónica de formas. O último modo de pensar o princípio em Plotino é de o tomar também enquanto causa o tríptico inteligível – uno, intelecto e alma – que neste sentido assume especial relevância porque às três estruturas, como teremos oportunidade de verificar, são atribuídas causalidades diferentes. Há ainda uma questão por salientar e que remete directamente para a lógica que anima interiormente todo este ideário em torno dos sentidos de *ἀρχή*. A regra de ouro será sem dúvida consolidada no Neoplatonismo mais tardio, mas é em Plotino que definitivamente se estrutura e se solidifica pela primeira vez. O fenómeno da gradação ontológica e ética em Plotino é muito importante, mas mais relevante é o modo como o próprio dispositivo teórico está articulado. A lógica profunda passa sempre por pressupor que um princípio enquanto causa é sempre superior à coisa causada, à coisa gerada através dele. O que é de anotar é que nunca esta orientação metafísica gradativa numa determinada escala ética é colocada em causa; é, pelo contrário, sempre subentendida e amplamente pressuposta em todas as fases do discurso plotiniano. A questão que aqui se joga, é em último reduto um problema que diz directamente respeito ao trabalho que só recentemente se abre na área da Metametáfísica sobre a própria estrutura metafísica de que se parte. É evidente que em Plotino a questão da investigação metafísica não se coloca, por exemplo, nem sequer de forma semelhante ao que é proposto por Carnap e Quine. Jonathan Shaffer, em *Metametaphysics* (Schaffer 2009) assinala a diferença entre a perspectiva contemporânea sobre a metafísica – que consiste em descrever o que é que realmente existe – e o programa aristotélico ou neo-aristotélico que passa por um comprometimento forte com uma visão hierárquica da realidade. Neste último ponto de vista o que se procura apurar são os fundamentos da realidade; a questão, neste programa da metafísica, seria o de perceber não o que é que existe, mas como é que as coisas existem, como dependem e como se integram estruturalmente. O que Shaffer argumenta neste artigo é que mesmo a metafísica ‘flat’ do círculo Quine-Carnap, em todos os seus passos de trabalho, pressupõe uma determinada estrutura ontológica fundamental (*ground*) organizada ao modo aristotélico (Met. 994a1-19). O interessante aqui a reter – e que está de resto também salientado pelo trabalho de Shaffer – é que o próprio Quine, ao tomar a Física como a melhor e mais apta teoria, remata para uma dependência última (*‘the essential nature of the world’, ‘the ultimate structure of reality’*) de todos os fenómenos relativamente aos fundamentos últimos de ordem física que os sustenta e possibilita. A questão do fundamento é definitivamente tão antiga quanto a especulação humana de todos os tempos – percorre mitologias arcaicas e traça o seu caminho próprio no interior da filosofia pré-socrática, para chegar aos capítulos mais importantes da filosofia clássica. Em Plotino a questão, como de resto era de esperar, coloca-se novamente movendo-se para um monismo também de claro matiz teológico. Actualmente, com Fine (Fine 1991), este problema resolve-se com recurso a um princípio que recorre a teoremas e que vale a pena citar: *‘Necessarily, any element of the ontology can be constructed from the basic elements of the ontology by means of constructors in the ontology.’* (1991: 267). É evidente que em Plotino, para a postulação do princípio da realidade, temos maioritariamente argumentos indutivos e envolvidos numa mitologia causal e do poder. Voltaremos a esta questão na terceira parte deste trabalho.

entre outros é justamente o seu poder infinito, não faz sentido dizer que há certas coisas que ela não pode fazer. Em primeiro lugar convém destacar aqui a pressuposição absolutamente gratuita do princípio esquemático geral da metafísica de Plotino: a SE é uma entidade geradora do bem porque ela é, entre outras coisas, precisamente o Bem. A substantivação do advérbio é aqui relevante e interessa aprofundá-la, porque grande parte do que está em causa prende-se justamente com este assunto. De um modo geral, no uso quotidiano do termo, predica-se de ‘bem’ ou de ‘bom’ tudo aquilo que é objecto de satisfação em qualquer domínio; isto quer dizer o seguinte: sendo geralmente tratado como um predicado de relação unária designando um acordo daquilo que algo é com o que de um determinado ponto de vista essa mesma coisa deveria ser para alguém, esta coincidência do ser com o dever ser remete para uma ordem de sentido de carácter absolutamente emocional. Se observarmos a génese desta noção, veremos com acuidade o que referimos: se A, B ou C,... são coisas em relação às quais temos emoções de aprovação ou desaprovação, a tendência natural é ter a percepção de um predicado comum a A, B ou C. Pode ser que A, B ou C tenham alguns predicados em comum – mas neste caso podemos eliminar os irrelevantes, recorrendo à ideia de que o predicado ‘bem’ não pode atestar a presença de qualquer atributo que desaprovemos. Assim, temos: A, B, C,...são coisas que aprovamos; X, Y, Z,...são coisas que desaprovamos. Ajuizando: ‘Existe um predicado possuído por A, B, C,...mas não por X, Y, Z,...’. A este suposto predicado damos o nome de ‘bem’. Quando se diz: ‘M é bom’, queremos dizer: ‘M tem o predicado que é comum a A, B, C,...mas que está ausente de X, Y, Z,...’. O sentido para que remete esta especulação extravasa, certamente, o âmbito desta investigação⁷⁸; mas no presente contexto, contudo e independentemente da veracidade ou falsidade da tese que alicerça o raciocínio atrás exposto, o que importa salientar é que, em Plotino, assistimos à postulação de um pressuposto (**PO**) que introduz a ideia de uma SE a que é predicado o atributo ‘bem’, ao mesmo tempo que a qualidade atribuída é reconhecida como sujeito de predicções. No seguimento do pressuposto **PO**, a SE está também excepcionalmente determinada a não produzir entes ao desbarato (*μάτην*)⁷⁹. Aquele que gera e

⁷⁸ Se é verdade que Plotino pressupõe gratuitamente a inteligibilidade ética dos factos metafísicos, fica por explicar em profundidade a razão para uma suposição desta natureza. Os especialistas contemporâneos disputam o alegado optimismo ou pessimismo de Plotino, bem como a tese de que a ética plotiniana é fundamentalmente auto-centrada no sujeito e inclinada para o além-mundo. Dando como irresolúvel e inútil o debate sobre estas questões (já que ambas se instalam em duas tensões especulativas inerentes ao próprio edifício teórico do autor), resta-nos destacar apenas e tão-somente o facto de que Plotino em parte alguma coloca em causa o valor ou o próprio teor cognitivo dos pressupostos ético-morais que fundamentam a estrutura gradativa metafísica por ele avançada. Para Plotino não há dúvida de que se pode atribuir à SE o predicado do ‘bem’, ao mesmo tempo que se avança a ideia de que ela própria é o topo da hierarquia ontológica ao ser o fundamento directo ou indirecto de toda a existência e essência. Em certo sentido, parte do caminho traçado aqui por Plotino é o mesmo que aliás grande parte da tradição especulativa ocidental vai seguir; o pressuposto de que o valor é algo de objectivo e de reconhecível na realidade orienta a coluna vertebral do pensamento plotiniano, pelo menos no que diz directamente respeito à hierarquia ontológica que é no coração do seu edifício teórico amplamente pressuposta. Sublinhe-se, no entanto, o simples facto de que esta posição cognitivista é sempre assumida em todo o ambiente mental cultivado na obra de Plotino e na verdade inspira toda a anatomia do seu trabalho. Sobre esta questão – a relação do valor, da sua indiscutível objectividade e da sua conexão com os postulados metafísicos aqui veiculados –, veremos mais adiante outros aspectos relevantes relativos à evidente relação que aqui se mostra entre Ética e Teologia.

⁷⁹ Atrás já afloramos esta questão. Apesar de surgir por vezes em contextos espúrios relativamente ao sentido metafísico que o termo aqui mostra, aparece dezassete vezes no *corpus* plotiniano: I.4.[46] 13.7; I.4.[46] 16.27; II.9.[33] 5.33; III.2.[47] 9.37; III.6.[26] 11.3; IV.4.[28] 8.34; IV.4.[28] 24.36; IV.4.[28] 25.10; IV.8.[6] 5.31; V.3.[49] 10.13; V.8.[31] 2.43; V.8.[31] 12.12; VI.1.29.23; VI.6.[34] 13.7; VI.7.[38] 2.43; VI.8.[39] 4.10; VI.8.[39] 7.18. Esta posição é claramente um legado aristotélico – todavia distorcido por Plotino. A novidade relativa à posição do estagirita é a introdução da SE na economia especulativa plotiniana; grande parte do presente texto gravitará em torno da resolução que a postulação da sua

administra a realidade além da liberdade (*πλέον ἢ ἐλεύθεροι, καὶ πλέον ἢ ἀντεξούσιοι*)⁸⁰ está ele próprio determinado e comprometido com a necessidade de não poder gerar nenhum ente para

existência implica. Neste caso, especificamente, o debate decorre em torno do argumento de que se a SE é perfeita, a partir dela não é possível pensar uma geração imperfeita. Para já, e no seguimento da nota anterior, é evidente a organização dos pólos éticos que orientam anatomicamente esta especulação: 1. A SE é perfeita/o melhor dos seres; 2. O que é perfeito não pode gerar ao desbarato/coisas imperfeitas; 3. Logo a SE não pode gerar entes ao desbarato, ou seja, sem o equipamento necessário para a sua melhor sobrevivência. Anote-se que para além do que atrás referimos nem a transição de 1. para 2., é criticamente tomada, nem é questionada, como de resto temos vindo a salientar, a fortíssima orientação ética do ser enquanto adjectivo escalar. Voltaremos a esta questão no seu devido tempo.

⁸⁰ En. VI.8.[39] 815. Laura Westra, num comentário ao VI.8.[39], argumenta no sentido de mostrar que a liberdade é a noção central da filosofia plotiniana (Westra 1990). Ao longo da presente investigação mostraremos aquilo que ao invés nos parece subjazer de fundamental à anatomia geral da especulação plotiniana; a proposta hermenêutica de colocar o conceito de liberdade como aspecto mais fundamental da obra de Plotino é uma opção interessante e que acomoda as passagens de VI em torno das ideias da vontade da SE e do seu poder de autodeterminação. A. H. Armstrong refere a propósito desta questão que estamos muito provavelmente perante a primeira expressão da ideia de uma liberdade infinita e absoluta (Armstrong, *The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* 1940). Esta questão está exactamente no núcleo do tema que anima este estudo: a liberdade articula-se em profundidade com o problema da Ética em Plotino – e, como de resto é evidente, com decisões metafísicas profundas que ditam toda a anatomia do edifício teórico plotiniano. Na verdade, como de resto teremos oportunidade de verificar no corpo deste estudo, é aqui que se entrosam todas as grandes questões que aqui trabalhamos; já atrás o referimos: Plotino tipifica a SE como um princípio, e como tal, como a causa (*τὸ αἴτιον*). Em VI.9.[9] 3.45-54, este aspecto é evidente na estrutura básica da concepção metafísica avançada, mas é igualmente claro que Plotino procura acomodar também aqui a ideia de que a causalidade que predicamos à SE é expressão da nossa experiência do mundo e não é um predicado que em rigor se possa atribuir ao cume da estrutura metafísica plotiniana. Por ser fundamental, vale a pena citar VI.9.[9] 3.45-55: ‘*Διὰ τί οὖν, εἰμὴ κινούμενον, οὐχ ἔστώς; Ὅτι περὶ μὲν τὸ ὄν τούτων θάτερον ἢ ἀμφοτέρα ἀνάγκη, τό τε ἔστώς στάσει ἔστώς καὶ οὐ ταὐτὸν τῇ στάσει· ὥστε συμβήσεται αὐτῷ καὶ οὐκέτι ἀπλοῦν μενεῖ. Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ’ ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ’ αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μὴδὲ τὸ «ἐκείνου» μὴδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ’ ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίας.*’ (o negrito é nosso). Logo no início deste tratado, em VI.9.[9] 1.1, Plotino começa por referir que todos os entes devem o seu ser ao Uno (*Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἔστιν ὄντα*), e particularmente à sua imutabilidade (*ménein*) (VI.4.[22] 7.22-9; I.7.[54] 1.13-19; 23-4; VI.5.[23] 10.8-11). O problema, aliás anotado pelo próprio Plotino e na esteira das dificuldades que já tinham sido apresentadas por Platão no *Parménides*, está em conseguir conceber a realidade inteligível para que esta não seja mera produtora da realidade – já que tal a instalaria num processo de diminuição e de dualidade que não a caracterizaria –, mas garantia da sua estrutura racional, estando presente em todos os entes de forma não localizada. Esta relação, Plotino explica-a, avançando a tese de que todos os entes de alguma forma têm como condição fundamental uma unidade que lhes permite, posteriormente, todo e qualquer tipo de predicação (V.3.[49] 10.16-17; 12.33-8). É esta posição que vai autorizar Plotino a avançar a ideia de que a SE transcende todas as coisas – querendo com isto dizer que não lhes é imanente –, estando simultaneamente por todo o lado. Em III.9.[13] 4.3-9 isto é bem evidente; o Uno impregna, preenche (*πληρώω*) todas as coisas ao mesmo tempo, estando em todo o lado (*πανταχοῦ*) e em lado nenhum (*οὐδαμοῦ*). O problema de liberdade em Plotino concatena-se em profundidade com a solução metafísica edificada; à parte do drama mitológico da individuação rebelde e insolente dos entes no seio da SE, a liberdade de cada indivíduo está à partida comprometida com a dualidade que funda o próprio edifício ontológico de Plotino: por um lado, só a SE é expressão da liberdade máxima – uma vez que só esta estrutura, em rigor, se auto determina plenamente na sua vontade sem constrangimentos exteriores –, por outro lado, ao indivíduo é predicada a qualidade de ser livre com verdade, se na sua autonomia aspirar ao bem no contexto de uma sabedoria cujo propósito último é da libertação da sensibilidade rumo ao divino. Do ponto de vista crítico há certamente muito a dizer

a morte. Veremos que a lógica da excepção será na verdade o eixo principal através do qual toda a sistemática metafísica de Plotino se articula, tanto no interior da sua anatomia geral como particularmente.

O atributo entitativo mais frequentemente predicado ao Uno é definitivamente o bem (*vide*: I.3.[20] 1.3; I.7.[54] 2.2-4; II.9.[33] 1.5-6; III.8.[30] 11; V.4.[7] 1.32-4; V.5.[32] 9; V.6.[24] 5; V.9.[5] 2.23-7; VI.2.[43] 11.26-7; VI.5.[23] 1.18-20). No seguimento do que temos vindo a relevar, o significado mais básico de *ἀγαθόν*, em Plotino – para além de remeter paralelamente para a tradicional ideia de objecto de desejo alcançado ou termo de um processo ou de uma acção –, introduz a noção de uma SE infinita que por estar colocada na cúspide de uma metafísica hierárquica⁸¹ de tipo religioso é o local de uma justaposição psicologicamente contra intuitiva entre liberdade e a necessidade ou o constrangimento. Plotino não vê qualquer contradição em avançar a ideia de que o Uno por não ser de maneira alguma limitado não pode, simultaneamente, gerar de maneira diferente o que gera justamente, porque aquilo que através dele se efectiva é necessariamente o melhor bem possível (*vide*: VI.8.[39] 13.24-40; VI.8.[39] 15.18-26; VI.8.[39] 18.38-41; VI.8.[39] 20.17-19, 30-3).

No trâmite central deste problema, uma das principais questões que afecta o discurso de Plotino é este uso polissémico da terminologia que gravita em torno da ideia de bem: **i)** por um lado, a noção de bem introduz uma teleologia teológico-metafísica – o bem é aquilo para o qual todas as coisas se orientam⁸²; **ii)** por outro lado a ideia de bem, tal como de resto também um platónico Aristóteles,

sobre o problema da liberdade em Plotino; a compatibilidade avançada nas *Enéadas* só se torna possível porque está devidamente articulada com um dualismo e com a ideia de que de alguma forma, no topo da hierarquia metafísica do edifício plotiniano, a vontade (*βούλησις*) do Uno é como se (*οἶον*) coincidisse com a sua essência (*οὐσία*) porque só este é por si mesmo e através de si próprio (*καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν*). Isto é um “truque” metafísico que do ponto de vista crítico não é suportável: veremos adiante que para Plotino ser livre significa apenas agir na direcção de um bem que fundamenta a realidade e que deve orientar toda a ascese dos sujeitos para a libertação dos constrangimentos e condicionamentos exteriores; o obstáculo é que esta concepção só aparentemente resolve a dificuldade que se coloca ao problema do determinismo face à questão do livre arbítrio, justamente porque abusa dos conceitos envolvidos no debate que já havia sido encetado pelos estóicos. Voltaremos a esta questão com a devida profundidade na próxima parte desta investigação; estão, para já, lançados os pontos de vista necessários para compreender o texto que tratamos.

⁸¹ De facto não existe o termo ‘hierarquia’ em Plotino – a palavra só será aliás cunhada no século VI d. C. com Proclo e Pseudo-Dionísio. É, no entanto, evidente que estamos perante uma metafísica que avança com uma ontologia que é claramente hierárquica, ou seja, que estabelece prioridades e dependências ontológicas entre os vários seres. Esta questão é debatida por Aristóteles em *Met.* 1005a12-18 (*vide* também: 1069a18-20; 1019a2-4 e depois, de forma fundamental em *Cat.* 2b6-7). Em Plotino, seguindo aliás a proposta de Dominic J. O'Meara, os termos *πρότερος* e *ὑστερος* articulam a própria lógica da estrutura que anima o seu corpo teórico. No seu núcleo mais íntimo a questão emerge resumida no início de V.4: a prioridade por natureza reflecte uma relação não recíproca (i.e.: para existir **A** tem de existir **B**, mas não *vice versa*; por outro lado, a destruição de **B** significa a destruição de **A**, mas não *vice versa*) (V.5.[32] 4.20-5). Para Plotino aquilo que procede do anterior já está em potência contido no princípio que o transcende em poder, perfeição e simplicidade (III.8.[30] 9-1-10). Esta nota articula-se, evidentemente, com o que referimos na anotação imediatamente anterior; na verdade Plotino faz coincidir, no topo do tríptico metafísico que constrói, liberdade, poder e dignidade, com um crescendo de poder emanente ou generativo. Para Plotino, a realidade é essencialmente uma estrutura de dependência: aquilo que é posterior depende do que lhe é anterior, sendo que a causa é diferente do seu efeito, superior em perfeição e mais poderosa. As razões para esta decisão de fundo serão debatidas adiante.

⁸² Relembramos aqui, conscientemente, a questão da teleologia na direcção do bem como um lugar-comum na obra de Aristóteles; se o estagirita tinha criticado a posição de Platão (interessa-nos principalmente: *Et. Nic.* 1095a25-1095b5;

parece aqui remeter para um ambiente claramente ético-moral que de nenhuma maneira é logicamente necessário a partir de **i)** ou de qualquer outra premissa introduzida. Aplicado ao presente contexto, segue-se o novo pressuposto já bastante complexo:

Diz-se que **A8** é verdadeira porque a SE geradora das coisas, por ser o único ser verdadeiramente livre e simples, não pode produzir coisas para o mal ético e metafísico (i. e. para a morte e sem um sentido).

A questão fundamental a sublinhar até aqui é que Plotino, ao debater-se com o problema da conaturalidade das almas em relação ao nascimento, parece sugerir um argumento convergente para a questão de uma providência da SE e da sua bondade ético-metafísica. Contudo, o problema é que a mera adição de enunciados - só aparentemente relevantes e falazmente de carácter dedutivo a que assistimos e que aqui mapeamos - não satisfaz nenhuma exigência de total evidência no interior de um argumento confuso e rebuscado. Importa reter: veremos que a SE introduzida por Plotino não é apenas um princípio explicativo da realidade nem uma entidade cosmológica inferida baseada nos alegados efeitos observáveis a partir do momento presente – argumentaremos que esta SE, enquanto cume de uma metafísica hierárquica, é a fonte dos valores morais que constituem não só o ambiente ético plotiniano mas os seus principais eixos de orientação.

1. 18-21. Παρα φύσιν ἄρα...καὶ ὅλως λογισμός. No passo seguinte, aprofunda-se a ideia até aqui sugerida; as almas são conaturais ao nascimento e ao mundo sensível. No seguimento desta informação apresentam-se agora dois pressupostos, regra geral reconhecidos como platónicos:

P8: Existe um mundo sensível e um mundo inteligível⁸³.

P9: O mundo sensível é mau⁸⁴.

1096a11-1097a1-17) relativamente ao bem como fundamento da presença da bondade nas coisas (que a ser verdade, seria segundo o próprio Aristóteles, uma forma vazia de conteúdo), para Plotino a lógica que anima a *πρόοδος* e a *ἐπίστροφή* envereda por um caminho definitivamente distinto daqueles dois. No corpo do texto referimos propositadamente uma ‘teleologia teológico-metafísica’, porque de facto aquilo que emerge na obra plotiniana como fundamento e término *ético-metafísico* de todos os entes é uma estrutura teológica organizada de forma tríplica que funciona como princípio primitivo explicativo da realidade mas não só. Para já, o importante a reter é justamente este carácter aglutinador de um princípio que para Plotino é justamente o fundamento da realidade, ou seja, aquilo a partir do qual se torna possível a geração do real numa escala causal vertical. Simultaneamente e porém esta SE é também o ponto de regresso último de todos os entes, numa alegada história metafísica de um regresso à origem dos seres. O que se articula aqui e que nos convém sublinhar é justamente este aspecto teleológico do bem em Plotino e o seu profundo matiz religioso. Voltaremos a esta questão na parte que se segue do presente trabalho.

⁸³ A herança desta proposição é claramente platónica, mas emerge aqui devidamente transfigurada. Não nos interessa explorar a filogenia conceptual da constelação mental em torno do realismo platónico e das suas múltiplas causas; em Plotino, ao invés, falar de ‘realismo’ é um assunto complexo de avaliar. Se em Platão à parte das questões religiosas que inclinariam o mestre ateniense para a postulação de um mundo inteligível que emergia para resolver questões éticas - mas também metafísicas (nomeadamente para o problema da predicação) –, em Plotino a introdução do inteligível parece essencialmente responder ao problema da dualidade metafísica no seio da SE e de uma unidade que constitui essencialmente todos os seres. O que se articula com esta opção está nalgumas decisões de Plotino relativamente à natureza do inteligível: para Plotino as formas existem enquanto pensamentos num intelecto universal, impessoal e que é ao mesmo tempo o princípio cognitivo que garante a estabilidade racional da realidade e do ser face ao devir material – a questão que ponderaremos a seguir está na capacidade que esta tese tem para resolver o problema da predicação e, na verdade, quais as suas fragilidades e as razões profundas que levaram à sua introdução no edifício intelectual de Plotino.

Os pressupostos, **P8** e **P9**, legitimam o raciocínio que Plotino propõe: a providência de Deus, relativamente à necessidade de providenciar às almas órgãos dos sentidos, visaria salvaguardá-las de uma morte necessária. No final desta passagem do texto, refere-se um *ὁλως λογισμός*, a propósito do *λογισμὸς ὁ τοῦ θεοῦ*, do pensamento de deus. A atribuição quase despercebida da qualidade de completude ao pensamento divino remete para o âmage do alegado argumento que está a ser desenvolvido: aparentemente seria uma condição necessária para ser deus ter um pensamento ‘completo’, isto é, no presente contexto, a de encerrar em si a capacidade de providência completa de todas as possibilidades da realidade, dado um determinado evento.

A ideia de um pensamento de deus para tudo encerra em si pelo menos dois aspectos que importa salientar: em primeiro lugar, por um lado não há dúvida de que a ideia é expressão da manutenção do tom mitológico com que se iniciou o texto, todavia, por outro lado, e em segundo lugar, este mesmo passo é expressão da perspectiva teológica que até aqui tem estado apenas subentendida nos pressupostos avançados. A assumpção de que existe um gerador e entes gerados (**P0**), bem como a aceitação do ponto de partida metafísico de que existe um mundo sensível dado ao mal/morte (**P9**) implica alegadamente a ideia de que esta entidade geradora, enquanto suposto princípio originário de realidade, teria a capacidade de prever todas as possibilidades da sua geração. Convém salientar o seguinte: as implicações subentendidas por Plotino e por nós relevadas se não são claramente inválidas estão pelo menos fragilizadas pelo seu claro teor especulativo mitológico. Ainda que o interprete, por causa do argumento, conceda ao texto uma aproximação meramente metafórica, Plotino teria que explicar como se passa das premissas pressupostas para a conclusão de que necessariamente à entidade geradora se poderia predicar com verdade o atributo não só de uma capacidade total de previsão a respeito dos entes criados, mas até, e mais fundamentalmente, da própria qualidade de ser uma entidade capaz de pensamento. Não há dúvida que esta questão ocupa Plotino em largas passagens durante todo o seu *corpus* literário⁸⁴. O problema é culturalmente

⁸⁴ À semelhança do que sucede na nota anterior, a questão que aqui se coloca levanta problemas que se filiam principalmente em Platão. Se aquilo que movesse o presente estudo tivesse um âmbito histórico, a reconfiguração desta filogenia levar-nos-ia certamente a uma série de intuições arcaicas que na verdade em muito ultrapassam até o ambiente mental meramente ocidental. Para aqui o que nos importa salientar é justamente o facto de que na causalidade inteligível edificada por Plotino, o plano da realidade sensível ocupa um lugar eminentemente inferior relativamente ao que a sustenta e garante. Voltaremos a este aspecto mais adiante. Não podemos, contudo, deixar de salientar a ideia de que apesar das dificuldades que pautam a concepção de um predicado da existência gradativo, animado por uma hipernegação, o que é central é que na verdade Plotino (de resto à semelhança de quase toda a tradição antiga que o precedeu e lhe sucedeu) nunca colocou em causa a própria natureza do valor que orienta a construção da hierarquia metafísica apresentada. O que é fulcral acentuar é que Plotino pressupõe sempre o carácter cognitivo das proposições de teor ético que sustentam a gradação metafísica disposta numa hierarquia de valor fundada sobre o valor absoluto da SE. Cada coisa é tanto melhor quanto verdadeiramente mais existe – até ao ponto último, no ápice da ontologia plotiniana, onde o Uno emerge como aquilo que escapa a qualquer predicação e até, em última instância a qualquer tipo de referência com valor de verdade verdadeiro. Estes aspectos são indicações claras de alguns problemas herdados na tradição que precede Plotino – nomeadamente do eleatismo via médio-platonismo –, e que serão analisados adiante.

⁸⁵ Eyjólfur K. Emilsson tem a obra mais aprofundada sobre o Intelecto em Plotino (Emilsson, Plotinus on Intellect 2007). Em Plotino – e aliás seguindo em parte a grande linhagem da tradição grega antiga – pensamento e Ser são concomitantes; a auto-suficiência do Intelecto e Ser são apenas relativas – porque em última análise ambas as figuras dependem, na sua multiplicidade, da unidade que os sustenta: o Uno. Veremos adiante como é que Plotino acomoda a questão da verdade nesta super-estrutura teórica; para já importa sublinhar que só no caso de uma descrição do Intelecto é avançada uma coincidência entre o sujeito cognoscível e o seu respectivo objecto de conhecimento que fundamenta a racionalidade da realidade. Para Plotino é o Intelecto que enquanto eterno agente estabelece o ser

relevante – tratando-se na verdade de um legado antigo que aliás se releva com total fulgor em Aristóteles⁸⁶ –, contudo o que convém realçar é justamente o carácter arbitrário com que esta ideia

(V.1.[10] 4, 28; 30-5; VI.7.[38] 40, 10-12; VI.7.[38] 41, 18-19; V.9.[5] 5.13), mas é preciso caracterizar com cuidado esta tese. A teoria dos pensamentos divinos em Plotino está claramente disposta para que no ápice da hierarquia metafísica por ele estabelecida a justaposição sem mediadores entre conhecedor e conhecido seja introduzida como a base fundamental para a realidade dos entes sensíveis; assim para Plotino, por exemplo, a ideia platónica de Cavalo é um certo acto do pensamento do Intelecto que é causa de todos os exemplares sensíveis, inferiores relativos ao cavalo original que é, em última análise, um acto de pensamento interno do Intelecto. Não nos interessa aqui discutir em Plotino se estamos perante um alegado idealismo ou não; uma coisa é certa, a ideia veiculada por Plotino (cf. V.9.[5] 5, 13-14) avança que no caso imediatamente atrás descrito, não existe um cavalo anterior ao que é estabelecido em pensamento e simultaneamente no ser. A questão da inconsistência na prioridade entre ser e pensar (*vide* por exemplo: VI.6.[34] 8, 17-20) não nos parece nem definitivamente resolúvel nem de igual modo sequer relevante para o contexto da nossa investigação. Ao invés, o que importa salientar no seguimento do que dizemos no corpo do texto que anotamos é justamente o estrito carácter retórico da especulação plotiniana: a questão do ser e do pensar é amplamente pressuposta por Plotino e solucionada, recorrendo a um remodelar das tradições que o precederam, sem que nunca se avancem teses com um real valor cognitivo disputável fora dos fortes supostos religiosos que fundamentam as suas posições. Muito haveria a referir certamente no campo das influências herméticas e gnósticas, mas do ponto de vista metafísico, a questão é fundamentalmente eleática e remete, a nosso ver, sem dúvida para o famoso poema de Parménides e ao já muito glosado fragmento B3 do qual Plotino é, aliás, fonte directa e amplo comentador (*vide*: I.4.[46] 10.6, III.5.[50] 7.51, III.8.[30] 8.8, V.1.[10] 4.31-32, V.2.[11] 1.13, V.3.[49] 5.26-28, 43, V.3.[49] 6.7, V.3.[49] 8.38, V.4.[7] 2.43-44, V.6.[24] 6.21-3, V.9.[5] 5.26-30, VI.7.[38] 41.19-20). Na introdução desta investigação já mencionámos o recente trabalho de Stamatellos onde o problema de Parménides ocupa um lugar proeminente (Stamatellos, Plotinus and the Presocratics - A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads 2007). A perspectiva lançada sobre Plotino e Parménides nesta obra é descritiva e quase exclusivamente histórica; o problema, para nós, tem contornos definitivamente diferentes e remete directamente para o núcleo do trabalho especulativo de Plotino. Este é um dos momentos teóricos que moldam a totalidade do edifício especulativo plotiniano pelo que voltaremos, no seu devido tempo e no lugar certo, à sua conveniente e aprofundada ponderação.

⁸⁶ É evidente que no que diz respeito à teoria do pensamento divino, Plotino segue Alexandre de Afrodísias e a reunião das ideias de que Deus é um intelecto que se pensa a si mesmo – presente na aristotélica *Met.* XII – e segue ao mesmo tempo o que emerge na teoria do intelecto activo no *De anima* III, 5. É fundamental salientar aqui o carácter teológico da mais básica decisão epistemológica de Plotino; a seu tempo daremos a devida relevância ao tema, mas fica para já o repto de se pensar que é a introdução de um elemento claramente de cariz teológico que fundamenta a racionalidade da realidade. O problema agudiza-se quando pensamos que o Intelecto não é, por sua vez, absolutamente independente na alegada multiplicidade que o caracteriza do ponto de vista de Plotino. Excluindo todas as evidentes influências e filogenias históricas no que aqui está em causa, interessa observar que a postulação destas estruturas visa resolver sempre um suposto problema do fundamento da realidade e a resolução passa pela postulação de um transcendente. A problemática do fundamento começa nas questões levantadas pelos pré-socráticos e vai chegar aos dias de hoje, por exemplo, através do trabalho especulativo de Hegel, e no seu seguimento, de Martin Heidegger e da sua maquinaria retórica em torno da ideia de *Sein*, do *da-sein* e do *das Nichts*. Não nos interessa aqui retrair todo este filão que sem dúvida atravessa de forma contínua o caminho da especulação metafísica universal, mas é sem dúvida necessário relevar bem a ideia de que o caminho tomado por Plotino, dentro de uma originalidade que lhe é sem dúvida própria, caminha sobre intuições arcaicas e primitivas que se podem reconduzir pelo menos na generalidade do seu formato ao de um argumento causal simples. Assim: **1.** Todas as coisas têm uma causa; **2.** Nada pode ser a sua própria causa; **3.** Nenhuma cadeia causal pode ser infinita; **4.** Logo tem de existir uma primeira causa. O argumento apresentado entra em colapso sem que sejam necessários grandes disputas; se tudo tem uma causa, a ‘primeira causa’ tem, necessariamente, também uma causa e além disso nada implica que no caso de existir uma primeira causa, lhe sejam atribuíveis quaisquer qualidades relacionadas com o divino, pelo que não existem razões sequer para que a putativa primeira causa estivesse colocada fora do tempo e do espaço e ainda assim se pudesse manter uma causalidade definida nos mesmos termos. Sobre esta

emerge em contexto metafísico e, neste sentido, em plena especulação filosófica. Plotino não só negará esta capacidade de previsão da SE mais adiante, mas preocupar-se-á com uma pretensa negação mais ou menos sistemática dos chamados atributos antropomórficos desta⁸⁷. A intuição de Plotino, vê-lo-emos adiante com pormenor, é a de postular uma SE que é o fundamento metafísico da realidade, negando simultaneamente uma relação de verdade entre esta e todos os predicados presumivelmente antropomórficos. A dificuldade que Plotino nunca percebe ou discute está nos predicados negados a esta SE: no presente contexto, a negação da capacidade de providência por parte de um deus serve a ideia de que numa entidade perfeita não pode haver lugar para conjecturas – mas anote-se com atenção como nunca surge justificado senão por mero preconceito teológico e psicologicamente intuitivo, de que há uma relação directa, neste caso, entre a perfeição, o divino e o saber. Aquele que é perfeito não pode conjecturar – precisamente porque qualquer estado conjectural acerca do futuro é expressão de uma situação de falta e neste sentido, como atrás focámos, se ao divino tudo é possível, a este só está vedada a possibilidade de ser menos do que é.

Os problemas que aqui se entrosam são complexos e serão adiante devidamente tratados; fica no entanto para já a anotação de que em Plotino a negação destes predicados à figura do divino se move articuladamente com a predicação escalar do atributo da existência.

1. 21-25. *Ἀρχαὶ δὲ λογισμῶν...αἰσθητοῦ οὐδενὸς ἄρα.* Intercalam-se duas interrogações de Plotino a propósito da providência: qual é a causa⁸⁸ dos pensamentos? A sugestão de uma

questão – e o problema da causalidade no sentido aprofundado que aqui acentuámos – debruçar-nos-emos mais adiante, especificamente e no próprio corpo do texto deste trabalho

⁸⁷ O papel da negatividade é bastante evidente no espaço da metafísica teológica de Plotino; isto quer dizer que independentemente de vermos neste autor um inaugurador ou um precursor das metodologias das teologias negativas que mais tarde se vieram sem qualquer dúvida a cimentar, a verdade é que é justamente uma figura da negação, e não da mera abstracção, que anima toda a lógica metafísica da hierarquia ontológica plotiniana. Em Plotino há um certo tipo de negação que é apropriado para compreender as ordens mais elevadas da realidade; não é uma negação externa, interna ou privativa mas, conforme aliás foi devidamente argumentado por John N. Martin (Martin 1995), hiper-negativa. Otto Jespersen foi o primeiro a reconhecer neste aspecto a originalidade da tradição neoplatónica (Jespersen 1924) – mas Laurence Horn foi quem mais recentemente o teorizou (Horn 1989). Compreender a anatomia da hiper-negação é explicar o modo como se relaciona a vontade teórica de despersonalização da mitologia em Plotino; para além do dispositivo retórico característico deste tipo de negação – como é o da violação do princípio pragmático da máxima informativa – a questão coloca-se aqui numa perspectiva mais ampla porque se articula directamente com o misticismo plotiniano. Sublinhamos: a *ἀφαιρεσις* é o modo através do qual se deve articular a fuga de cada um para o silêncio do Uno negando o Ser (II.8.[35] 10.31; VI.8.[39] 8.13-21), negando todas as coisas (I.6.[1] 8.25; VI.7.[38] 35.7; V.5.[32] 13.12), negando o resto (VI.9.[9] 9.51-52) ou através de simples e *tou court* negação (VI.7.[38] 36.6-8; VI.8.[39] 11.35). Não é aqui o espaço para tentar perceber a história de um conceito como este que remete directamente para as noções matemáticas antigas gregas, como de resto se nota em Aristóteles (*Anal. Anteriores* 79a 6-10; 81b 1-10; *vide* também: *Met.* 1039a1 e 1029a16, bem como no *De anima* 432a3). Destaque-se que em Plotino o conceito emerge profundamente encaixado com o uso de uma semântica escalar que no limite parece culminar no processo epistémico de um reconhecimento sistemático de todas as predicações para qualificar a natureza última da SE.

⁸⁸ O problema da *αἰτία* é aqui introduzido de forma articulada com aquilo que se subentende também com o que significa *ἀρχή* em pleno contexto plotiniano. A questão da causalidade está directamente ligada ao problema do princípio e do poder. Todas as coisas estão nele e com ele (*ἐν ἑστίν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ*) porque a SE é o poder (*δύναμις*) de todas as coisas (V.3.[49] 15.33; III.8.[30] 10.1; V.1.[10] 7.9-10; V.3.[49] 16.2; V.4.[7] 1.24-5, 36; V.4.[7] 2.38; V.12.38-9; VI.7.[38] 32.31; VI.7.[38] 40.13-14; VI.8.[39] 9.45; VI.9.[9] 5.36-7; *vide* especialmente: VI.81.10-11 onde Plotino faz referência a uma onipotência do Uno '*πάντα δύνασθαι*'). Regra geral a literatura secundária mais ou

entidade apelidada de intelecto surge repentinamente e sem nenhum esclarecimento adicional. Deslindemos antes o texto propriamente dito:

22-23: Se os pensamentos provêm de outros pensamentos, os primeiros devem estar dirigidos para um fim que precede o pensamento ou para vários.

O pensamento do divino para a produção dos entes teve ter um princípio; e isto equivale a perguntar pela sua origem – de onde vieram os pensamentos? – ou a interrogar a causa destes com uma questão do género: o que é que os causou?

Que princípios são esses? O passo entre **22-23** é de difícil compreensão, dado o contexto argumentativo; o avanço de uma construção proposicional condicional é confusa porque não se compreende facilmente a ligação entre as duas partes:

A9: Se os pensamentos provêm de outros pensamentos, então os pensamentos estão dirigidos para um fim que é anterior ao pensamento ou para vários [fins].

Podemos sem dúvida experimentar: se os pensamentos provêm de outros pensamentos – talvez numa espécie de ‘encadeamento’ mental –, isto é, se o pensamento acerca da necessidade dos órgãos dos sentidos provier do pensamento de que tal é necessário para a sua sobrevivência, quererá isto dizer que os pensamentos estão dirigidos para um fim que precede o pensamento ou para vários? A disjunção da proposição complexa é evidente: *se (...) ou* os pensamentos estão dirigidos para um fim anterior ao pensamento *ou* estão dirigidos para vários fins.

Logo de seguida Plotino avança com duas hipóteses para o tal princípio dos pensamentos - a sensação ou o intelecto – refere o texto: *ἢ γὰρ αἰσθησις ἢ νοῦς*. A parte aqui em causa é tortuosa e, na presente passagem, anote-se pelo menos como as duas hipóteses, acerca dos princípios do pensamento, apontam de forma díspar, tanto por um lado para um processo associado

menos especializada insiste na ideia de que a metafísica plotiniana assenta tipicamente num ‘sistema’ de três entidades primárias, chamadas hipóstases (*ὑπόστασις*). Não se trata aqui de uma mera questão semântica – realmente importa sublinhar que não só na verdade é absolutamente dubitável o uso do termo ‘sistema’ relativo ao trabalho especulativo de Plotino, mas também e fundamentalmente, que não é rigoroso referir-se às entidades do mundo inteligível como hipóstases. O termo ‘hipóstase’ visa referir simplesmente algo existente enquanto entidade extra-mental. Como de resto Lloyd Gerson o argumentou e já atrás o salientámos, é de facto também a nosso ver bastante melhor referir o Uno, o Intelecto e a Alma como *ἀρχαί* ou princípios. Em resumo: na economia mental de Plotino a SE é o princípio e o fim de todas as coisas, ou seja, que tem o poder de causar a existência de todo o possível não através de um desejo que introduziria uma exterioridade e dualidade que lhe é alheia (VI.8.[39] 4), mas através de uma vontade auto-determinadora (VI.8.[39] 5). A retórica aqui articulada é sofisticada e requer tratamento minucioso; a polissemia entre os termos avançados revela bem o matiz especulativo meramente associativo com que se constitui a coluna vertebral do horizonte teórico de Plotino. O importante é salientar que estes eixos especulativos de Plotino – a causalidade vertical e processual de um princípio de poder absoluto através do qual emanam os entes – não têm um valor cognitivo disputável; antes são introduzidos numa retórica organizada, sem argumentos que sustentem o seu estabelecimento. No trâmite teórico por nós relevado a introdução de uma entidade que é o princípio e a finalidade de um processo emanante a partir do qual emergem numa relação de dependência todos os entes, é uma questão que não é nunca verdadeiramente colocada em causa; pressuposta e acriticamente avançada, a postulação de uma entidade que é condição de possibilidade causal das outras e que por superioridade ontológica as determina do ponto de vista metafísico ao ponto de as orientar temporalmente para uma finalidade que se reconduz ao ponto de origem de todos os seres, é um comportamento mental característico da consciência religiosa universal que vamos escrutinar adiante.

aos seres vivos e à sua relação com o mundo – a sensação –, como por outro lado, para o intelecto que embora possa sem dúvida ser de igual modo caracterizado como um processo semelhante ao anterior, em Plotino e no presente contexto está nitidamente associado à ideia de uma entidade metafísica a que aqui se está a aludir pela primeira vez neste tratado.

Os argumentos para a existência do intelecto, ou do *unimúltiplo* (ἐν πολλὰ) – conforme Plotino de igual modo também se lhe refere (*vide*: IV.8.[6] 3.10; V.1.[10] 8.26; V.3.[49] 15.11.22; VI.2.[43] 2.2; VI.2.[43] 10.10.11; VI.2.[43] 10.11; VI.2.[43] 15.14; VI.2.[43] 2.7.46-47; VI.2.[43] 22.10; VI.5.[23] 6.1-2; VI.6.[34] 8.22; VI.6.[34] 13.52-53; VI.7.[38] 8.17-18; VI.7.[38] 14.11-12; VI.7.[38] 39.11-14) – são quase inexistentes ao longo de toda a sua obra⁸⁹. A existência desta entidade, à semelhança de muito do que realmente é proposto no *corpus* filosófico plotiniano, nunca é verdadeiramente posta em causa⁹⁰. As razões para esta suposição assentam, como Lloyd P. Gerson o viu (Gerson 1994, 42-44), essencialmente no peso cultural do legado filosófico antigo que Plotino herdou via médio-platonismo⁹¹. O intelecto é, todavia, sugerido como necessário, dada a existência do Uno. Os

⁸⁹ Há dois tipos de argumentos a propósito do Intelecto em Plotino; os primeiros articulam-se, integram-se em linhas argumentativas convergentes a propósito da alegada necessidade metafísica da SE e da sua simplicidade que fundamenta a existência dos compostos, os segundos assentam em raciocínios que se podem reconduzir à tipologia própria dos argumentos que associam a transparência racional da realidade com a ideia de que há uma estrutura metafísica – neste caso e aqui o intelecto – que é a ἀρχή, o princípio inteligente e que por estar causalmente ligado ao mundo sensível, é fundamento da sua inteligibilidade. Este é um caso – como aliás bem o viu Lloyd Gerson (Gerson 1994, 43) – de mais uma ocorrência do ‘*design argument*’ em Plotino: é um dispositivo mitológico que se introduz acriticamente na retórica plotiniana de modo a garantir a imutabilidade e a verdade do conhecimento proposto. Este assunto – ou seja, o modo como este instrumento, alegadamente, oferece estas garantias epistemológicas e ontológicas – é uma questão devidamente analisada no corpo do texto do presente trabalho e será objecto de interpretação posterior.

⁹⁰ Sobre o facto de que Plotino não está efectivamente interessado em colocar em causa a existência do Intelecto, há uma passagem das *Enéadas* que caracteriza a dúvida acerca da sua existência como ‘absurda’. *Vide*: Ἴσως μὲν οὖν γελοῖον ζητεῖν, εἰ νοῦς ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι· τάχα δ’ ἂν τινες καὶ περὶ τούτου διαμφισβητοῖεν. Μᾶλλον δέ, εἰ τοιοῦτος, οἷόν φαμεν, καὶ εἰ χωριστός τις, καὶ εἰ οὗτος τὰ ὄντα καὶ ἡ τῶν εἰδῶν φύσις ἐνταῦθα, περὶ οὗ καὶ τὰ νῦν εἰπεῖν πρόκειται. Lloyd Gerson salienta com surpresa precisamente a profunda influência da tradição filosófica neste assunto em Plotino e justamente o modo fiel com que é reproduzida apesar do seu evidente ajustamento e da sua originalidade teórica dado o edifício teórico que a enquadra (Gerson 1994, 44).

⁹¹ No seguimento do que temos vindo a anotar, as influências do médio-platonismo são evidentes; mas se estivéssemos a trabalhar numa filogenia conceptual, a recondução teórica teria certamente de recapitular – e como aliás já sublinhámos *via* Stamatellos – o trabalho pré-socrático principalmente através de Parménides-Empédocles, passando depois, em plena época clássica pela especulação desenvolvida por Platão e Aristóteles com o *Timeu* e o programa teórico da génese demiúrgica, a questão do *Parménides* na articulação da *uni-multiplicidade*, para depois chegarmos ao *De Anima* e à *Metafísica* do estagirita. O médio-platonismo baseou o seu trabalho justamente nestas questões, e neste período tardio sofreu influências directas dos autores que se reconhecem actualmente em correntes mais ou menos gnósticas, herméticas ou estóicas; o que no entanto move a presente investigação não é este tipo de apuramentos, mas não é nunca demais sublinhar que como de resto defendemos na introdução deste estudo, as decisões mais fundamentais de Plotino no que diz respeito, por exemplo, à anatomia geral da sua metafísica, pese a sua indiscutível originalidade nos enquadramentos e fundamentos teóricos que concorrem para o seu corpo teórico, são profundamente influenciadas por uma tradição cujos alicerces teóricos não só nunca coloca verdadeiramente em causa, como a sua alegada manutenção é, aliás, uma das preocupações de Plotino. Já tivemos oportunidade de tratar a questão de Homero em Plotino e o que referimos torna-se a partir da análise produzida uma evidência; Plotino está constantemente preocupado em refundar o seu edifício especulativo na tradição ancestral como meio para o legitimar. Este dispositivo é claramente utilizado no âmbito de uma simples falácia da autoridade; para Plotino, independentemente da sua própria interpretação, os filósofos

argumentos a favor da existência do intelecto podem ser confundidos com o dirimir dos atributos que lhe são supostamente predicáveis: entre outros, a eternidade e a imutabilidade são apenas algumas das qualidades que lhe são garantidas em I.1.[53] 8.4-6, III.7.[45] 3.36-8 e III.7.[45] 5.25-8; mas é também em III.8.[30] 9., em III.8.[30] 11 e principalmente em V.1.[10] 6.38-44 que os argumentos para a existência de um primeiro princípio são aduzidos, justamente a partir da premissa de uma insuficiência do intelecto enquanto alegado princípio original. A posição de Plotino obriga à seguinte anotação crítica: se os argumentos a favor da existência do Uno presumem a existência do intelecto como de facto é sugerido, e se inversamente os argumentos a favor da existência do intelecto partem da pressuposição de uma necessidade ontológica da existência do Uno, o raciocínio geral está claramente afectado por uma petição de princípio que o torna espúrio e claramente de valor crítico diminuído.

O tratamento filosófico desta questão implica um pequeno desvio para a argumentação entretecida nalgumas das passagens assinaladas. Em todas elas o argumento de força a favor de ambas as entidades é de que aquilo que é uno precede o múltiplo e, por sua vez, do que é uno procede necessariamente o que é múltiplo⁹². Temos, por exemplo a seguinte passagem:

antigos que o precederam são *ex hypothesi* sábios e verdadeiros. Vale a pena citar Stamatellos a propósito disto: '[...] Plotinus stresses the authority of the ancients in order to prove the continuation of Greek thought and to justify his own theoretical background.' (Stamatellos, Plotinus and the Presocratics - A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads 2007, 9).

⁹² Atrás já afluamos a questão que aqui aludimos: na nota n.º 75 referimos V.4.[7] 1.5-15 e o corpo do texto que aqui anotamos recorda a mesma passagem. Do ponto de vista argumentativo, é possível perceber que os argumentos de Plotino estão essencial e geralmente construídos sobre falácias que actualmente, dados os avanços feitos na teoria da argumentação, são fáceis de detectar. Em V.4.[7] 1.5-15, por exemplo, vale a pena transcrever a passagem: **‘Δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι – ἀπλοῦν τοῦτο – καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ’ αὐτό, ἐφ’ ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ’ αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις παρεῖναι δυνάμενον, ὃν ὄντως ἔν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἴτα ἔν, καθ’ οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἐν εἶναι, οὐ <μὴ λόγος μὴδὲ ἐπιστήμη>, ὃ δὴ καὶ <ἐπέκεινα> λέγεται εἶναι <οὐσίας> – εἰ γὰρ μὴ ἀπλοῦν ἔσται συμβάσεως ἕξω πάσης καὶ συνθέσεως καὶ ὄντως ἔν, οὐκ ἂν ἀρχὴ εἴη – αὐταρκέστατον τε τῷ ἀπλοῦν εἶναι καὶ πρῶτον ἀπάντων· τὸ γὰρ τὸ μὴ πρῶτον ἐνδεὲς τοῦ πρὸ αὐτοῦ, τό τε μὴ ἀπλοῦν τῶν ἐν αὐτῷ ἀπλῶν δεόμενον, ἢν’ ἡ ἐξ ἐκείνων.’** (o negrito é nosso). Parafraseando e rearranjando as proposições, vem: **1.** Se algo não é simples, mas composto, não é o primeiro princípio **2.** O que é composto é necessariamente gerado a partir do que é mais simples; **3.** Logo é necessário que exista algo simples antes de todas as coisas compostas. É a partir daqui, de um ponto de vista argumentativo, que Plotino depois articula insistentemente uma série de predicados à SE, ao mesmo tempo que os nega argumentando que em última análise não é possível predicar com valor de verdade verdadeiro a perfeita simplicidade. O que é extraordinário é a simplicidade falaciosa como este tipo de raciocínios estão montados: como é evidente, de nenhuma maneira se pode inferir com sucesso de **1.** para **2.** e **3.** Ou seja: o facto de todas as coisas compostas serem perfeitas de coisas mais simples não é razão suficiente nem necessária para inferir a partir daqui a existência de algo simples através do qual, seja por que processo for, se gerem entes compostos. A questão é, evidentemente, discutível, mas dado o argumento aduzido o raciocínio antevê-se como um caso de anfibiaologia falaciosa. A ambiguidade do enunciado assenta na confusão entre a ideia de que se há coisas compostas, existem também coisas simples, e a conclusão de que é necessário que exista uma única coisa simples para possibilitar a existência e manutenção das outras. É evidente que esta conclusão é utilizada na retórica de Plotino para a sugestão de que a SE enquanto entidade única e simples, está além do ser (*οὐσία*). A confusão lógica da natureza do predicado do ser/existir funda o Neoplatonismo: se por um lado temos sem dúvida a ideia de que a existência/ser é um predicado escalar, por outro lado, nas duas extremidades da metafísica plotiniana, surgem figuras ontológicas que se encaixam no não-ser. A questão tem sido muito debatida pelos especialistas e nós já tivemos oportunidade de pensar o assunto em local adequado; o não-ser da matéria sensível não é o contrário de um ser em particular, de um indivíduo, mas é o contrário da *οὐσία* em geral. Este não-ser da matéria contrapõe-se aos seres propriamente ditos, ou seja, às formas; a matéria é uma imagem (*εἰδωλον*), totalmente outra dos seres reais (*ὄντως ὄντες*) (Zamora 2000, 285-299). O não ser do Uno (VI, 7, 38; VI, 9, 5; V, 1, 12) na cúspide da henologia plotiniana, por outro lado, emerge no seguimento da mesma tipologia de raciocínio falacioso: a questão prende-se definitivamente com o facto do verbo *εἰμί* ser interpretado em Plotino como um predicado escalar, o que permite uma especulação em torno

V.1.[10] 6.38-41: ‘Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ· τὸ δὲ αἰὲν τέλειον αἰὲν καὶ αἰδίων γεννᾷ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Τί οὖν χρή περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; Μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ ἢ τὰ μέγιστα μετ’ αὐτόν. Μέγιστον δὲ μετ’ αὐτὸν νοῦς καὶ δεύτερον.’

A tese veiculada é simples e recapitula sem dúvida todo um legado herdado por Plotino, legado este que nesta passagem reemerge e que acaba por estar anatomicamente no geral da metafísica plotiniana profundamente pressuposta: o que chega ao seu termo, isto é, aquilo que realiza todas as suas potências torna-se necessariamente produtor de entidades que lhe são ontologicamente inferiores. Isto por si só não quereria dizer nada, mas é justamente nesta articulação que se introduz e é precisamente no seguimento desta lógica que emerge o próximo argumento:

1. Todas as coisas que atingem a perfeição produzem outras coisas.
2. O uno é perfeito⁹³.
- ∴ O uno é produtor de coisas.
- ↳∴ O uno produziu o intelecto [entre outras coisas?].
- ↳∴ Logo o intelecto existe.

Saltam à vista as inconsistências do raciocínio que explicitamos: para além do que se pressupõe sem debate nas duas premissas, é também evidente que não há nenhuma implicação necessária para a produção específica do intelecto por parte do uno. Ou seja: ainda que o argumento fosse até à primeira conclusão válido, a segunda ilação daí retirada é manifestamente inválida.

A outra frente de argumentos para a inferência da existência do Intelecto parte da ideia de que a sua existência é uma implicação necessária, dada a sua insuficiência ontológica enquanto primeiro princípio. Em III.8.[30] 9.1-10, a questão que se anuncia representa bem a linhagem de argumentos que referimos:

da SE que do ponto de vista formal se reconhece facilmente como um mero erro lógico, mas que é admissível do ponto de vista pragmático, dentro da lógica da hiper-negação. Voltaremos a esta questão no seu devido lugar e momento.

⁹³ Numa certa perspectiva, a perfeição do Uno é a pedra-de-toque do presente tratado; é por *causa* da perfeição da SE que se especula em torno da possibilidade ou não de haver providência na processão. É importante sublinhar aqui o valor fundamental de algumas ideias que se articulam neste conceito: aquilo que é sumamente perfeito é aquilo que de certa forma *possibilita* a dualidade através da *τόλμα*; Plotino empenhará todo o seu esforço na explicação para a incompatibilidade entre esta perfeição que possibilita existências menores, consideradas tanto do ponto de vista ontológico como numa perspectiva axiológica, e a respectiva existência de uma providência original imediatamente responsável pelos atributos dos entes. O que há aqui a sublinhar – e que se encaixa com o que temos vindo a referir – é que no plano argumentativo estamos perante uma maquinaria retórica que em nenhum momento justifica as inferências feitas. A ideia fundamental de que o estatuto ontológico e axiológico da SE a torna incompatível com qualquer tipo de multiplicidade assenta essencialmente numa justificação que apenas colhe por sugestão. Na verdade, em todo o caso – e no seguimento do que temos vindo a sublinhar –, fica por explicar em primeiro lugar o fundamento argumentativo decisivo para a postulação de um Uno e em segundo lugar porque é que em último reduto esta SE é necessariamente una e simples na sua perfeição infinita, contrastando com a alegada necessidade metafísica que a conecta com a geração do Intelecto. No sentido do que dizemos, e a propósito da causalidade vertical, leia-se M. Wagner: [...] *Plotinus does not give an account or how that something comes to be in the vertical order*’ (Wagner 1982, 65). No presente momento importamos apenas salientar os aspectos formais que constituem a anatomia básica da especulação de Plotino; na terceira parte deste estudo debruçar-nos-emos com sobre as causas e as razões que levam ao modo e à forma da anatomia especulativa essencial de Plotino.

‘Οὗτος μὲν οὖν τοιοῦτος· διὸ οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ <ἐπέκεινα> αὐτοῦ, οὐπὲρ χάριν καὶ οἱ πρόσθεν λόγοι, πρῶτον μὲν, ὅτι πλήθος ἐνὸς ὕστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιοῦτου τὸ ὄντως ἓν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. Εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. Τί οὖν; Νοῦς μόνον; Ἀλλὰ παντὶ νῶ συνέζευκται τὸ νοητόν· εἰ οὖν δεῖ μὴ συνεζευχθαι τὸ νοητόν, οὐδὲ νοῦς ἔσται. Εἰ οὖν μὴ νοῦς, ἀλλ’ ἐκφεύζεται τὰ δύο, τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι.’

Tendo em conta as outras passagens atrás assinaladas, o raciocínio em causa pode traduzir-se de forma mais exacta da seguinte forma:

1. Todas as coisas feitas de muitas coisas são constituídas por [outras] coisas.
2. As coisas que constituem outras coisas são mais simples do que as que delas resultam.
3. O mundo sensível é constituído por muitas coisas.
↳: Logo o mundo sensível é constituído por coisas mais simples.
4. O intelecto é [uma] causa do mundo sensível [embora não seja a última].
↳: Logo o intelecto existe [embora não seja a última causa, o princípio mais simples de todos].

A questão que inviabiliza também este raciocínio é igualmente aqui bem visível: ainda que se ofereça desde logo a verdade da premissa **1.** e o eventual estatuto analítico da **2.** por causa do argumento, é claramente um abuso inferir delas necessariamente a existência de qualquer princípio ontologicamente anterior ao que postulam. Isto é: uma coisa pode ser feita de muitas coisas – mas daqui não se pode inferir com validade a necessidade de haver uma qualquer entidade única à qual essa coisa possa ser reconduzida do ponto de vista ontológico. Assim: um objecto pode ser feito de muitas partes, sem que haja uma coisa mais simples a que necessariamente se tenham que reconduzir essas partes.

Enquanto modelo explicativo da realidade, a postulação da existência deste super-ente visa essencialmente dar conta do fenómeno de intelecção (*νόησις*), estabelecendo sem discussão que a existência desta actividade implica paralela e necessariamente a existência de um intelecto geral⁹⁴. O ponto de partida para esta frente de argumentos a favor da existência do intelecto assenta numa teoria platónica das formas⁹⁵: o mundo é pensável e organizado porque as formas existem, logo o

⁹⁴ Muita especulação se tem feito em torno desta questão; é uma atitude intelectual constante de Plotino a de aparentemente replicar entidades ou, em última instância, pontos de vista sobre elas. A título de exemplo, uma das leituras que reconhecemos como premente aponta para a existência de quatro tipos de alma em Plotino: a alma hipóstase, a alma do mundo, a alma das espécies e as almas individuais (Wagner 1982). De um ponto de vista absoluto, as almas identificam-se com a actividade do Intelecto; os quatro tipos de almas, na verdade, são apenas modos, pontos de vista sobre uma mesma entidade que deriva directamente da causalidade vertical que a possibilita. O mesmo sucede aqui no caso do Intelecto: de facto é possível reconhecer em Plotino a ideia de que há intelectos particulares e a hipóstase do Intelecto. Em absoluto este assunto não é relevante para o eixo fundamental deste estudo, mas em suma pode-se bem dizer que a hipóstase do Intelecto ou da Alma é aquilo que para Plotino é comum a cada um dos particulares. O intelecto é a eterna causa essencial deles e é por isso condição monista para a inteligibilidade do que posteriormente advém através dos primeiros princípios.

⁹⁵ Haveria certamente muito a dizer sobre o assunto referido. Saber se existe ou não uma teoria das formas consistente, sólida e coerente em Platão é um assunto que absorve a atenção dos especialistas há décadas. A ponte de sentido que fazemos no corpo do texto deste trabalho é mais lata e não visa pensar a possibilidade ou não da existência desta teoria nos textos do ateniense. A teoria das formas avançada por Plotino faz-se com certeza inspirada positiva ou

intelecto *tem* de existir. Até certo ponto estamos perante um tipo de argumento característico do realismo metafísico: para cada atributo *f*, se é possível que seja predicado a objectos numericamente distintos, então a forma *F-idade* pré-existe relativamente ao objecto qualificado. Há duas questões que devemos aqui escrutinar: a primeira passa por discutir esta prioridade metafísica das formas face às coisas predicadas. Seguidamente, importa discutir também com rigor a postulação da existência de uma instância inteligível, inferida a partir das referidas formas: as coisas inteligíveis, as ideias platónicas existem enquanto pensamentos num intelecto universal, impessoal e que é ao mesmo tempo o princípio cognitivo da realidade e do ser. Como e porque sucede isto? Este ponto é complexo, não só porque estamos perante outro feixe de argumentos a favor da alegada existência desta estrutura ontológica determinante da realidade, mas porque é justamente aqui que o edifício plotiniano tendencialmente se unifica; no inteligível, ser e conhecimento, ontologia e epistemologia reúnem-se numa direcção que segue, aliás, orientações bastante arcaicas⁹⁶. Dadas as dificuldades que perfazem estes problemas e a sua própria orgânica, trataremos agora cada um destes aspectos separadamente.

A ideia de que da eternidade das formas e nomeadamente que da eternidade da verdade se pode inferir o intelecto surge amiúde no *corpus* plotiniano. Há duas razões principais para tal: em primeiro lugar porque há em Plotino uma justaposição de convergência entre teses que são

negativamente por um certo platonismo, mas ao mesmo tempo também através de Aristóteles; para Plotino uma entidade sensível é um conglomerado (*συνφόρησις*) de qualidades (*ποιότητων*) e de matéria (VI.3.[44] 8.19-20) – no plano da existência sensível, cada indivíduo é uma representação da sua verdadeira essência: a forma. Tipicamente Plotino identifica Intelecto com *οὐσία* (VI.2.[43] 8.14; VI.2.[43] 19.20; VI.2.[43] 21.39-40; VI.7.[38] 36.12; VI.7.[38] 39.5; VI.8.[39] 9.30-1) e este é apresentado como o *locus* de todas as formas, necessariamente articuladas e conectadas, apesar da sua multiplicidade pela matéria inteligível que dentro da complexidade inerente da díade indefinida (V.1.[10] 5.13-19; V.2.[11] 1.7; II.4.[12] 5.29-30), fundamenta a unidade da estrutura. Debaixo desta lógica, os intelectos particulares funcionam como espelhos do intelecto universal. Ele contém no seu interior não apenas formas genéricas como a de ‘Homem’, mas também formas de indivíduos. Esta decisão metafísica e com reverberações evidentes do ponto de vista epistemológico, por ser tão relevante, é discutida minuciosamente no corpo do texto da presente investigação.

⁹⁶ A questão é antiquíssima e tem escapado à maioria dos comentadores de Plotino. Apesar do esforço na área da recondução dos problemas que afectam o texto plotiniano às raízes dos pré-socráticos, a influência do monismo epistemológico e ontológico de Parménides ainda está subavaliado no interior da economia especulativa de Plotino. Já atrás temos vindo a aludir a esta problemática; o que importa sublinhar agora é justamente o facto de que a estrutura ontológica plotiniana está determinantemente comprometida com um monismo metafísico que emerge como fundamento de todo o edifício especulativo. A questão remonta a temáticas vivas e muito importantes da vivência intelectual grega; mas mais importante que isto é perceber que a tese monista plotiniana de que sobre a SE, em rigor, não se pode predicar com valor de verdade verdadeiro o predicado da existência/ser, porque à partida, por ter de ser necessariamente sem qualquer tipo de dualidade, é uma unidade que não é compatível com nenhum tipo de predicação verdadeira. É evidente que estamos perante uma lógica que é profundamente influenciada por uma leitura do *Parménides*, mas é também e justamente consequência do eleatismo pré-socrático levado ao extremo. A crítica fundamental de Plotino a Parménides, Platão e Aristóteles assenta em negar a ideia de que o primeiro princípio se possa confundir com um agente pensante ou com um qualquer ente passível de descrição verdadeira; todavia, é bem possível suportar a tese de que Plotino é em último reduto um eleata quando sustenta não só a identificação estrutural do Intelecto com o Ser, mas também e mais profundamente, quando sugere numa perspectiva positiva que o primeiro princípio, por ser uno, é o fundamento do eterno movimento da processão. Ainda assim, no caso negativo e do ponto de vista especulativo, quando sistematicamente se negam as predicções, age-se de forma subtilmente eleata: se dado o famoso fragmento B3 de Parménides só é possível pensar aquilo que é, importa sublinhar que é justamente por causa desta lógica que o Uno se torna incompreensível pelo menos nos moldes próprios das descrições proposicionais habituais.

claramente epistémicas e outras que se não nitidamente cosmológicas são pelo menos ontológicas. Plotino estabelece uma diferença entre um intelecto total/geral e um particular: ‘Καὶ ἄλλως δὲ ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὢν καὶ πάντων’ –, refere o autor de forma obscura em III.8.[30] 8.41-2 –, acrescentando ainda que o intelecto quando activo produz outros intelectos: ‘Ὅτε μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ, τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχή.’ A distinção entre um intelecto geral (νοῦν τὸν ξύμπαντα) e uma multiplicidade de intelectos particulares que são contidos em potência (ἐν δυνάμει) e universalmente (καθόλου) numa determinada unidade do universal (VI.4.[22] 3-4; VI.5.[23] 7.1-6) salta à vista ao leitor contemporâneo pelo exotismo da proposta. Esta exuberância especulativa despoletou inúmeros comentários⁹⁷; o que nos interessa aqui questionar é o que de estruturalmente se entrevê na decisão por uma anatomia tão complexa quanto esta. Se por um lado temos uma SE que tem como principal funcionalidade metafísica ser introduzida enquanto princípio explicativo abrangente da realidade, a postulação da existência de uma segunda estrutura visa supostamente articular-se minuciosamente com essa solução. É certo que Plotino rejeita a proposta aristotélica da primazia metafísica do intelecto avançada na muito glosada *Met.* 12.7-8, contudo não existe maneira de desmentir o papel positivo que tem na obra plotiniana por um lado a demissão da teoria da actualidade permanente do intelecto aristotélico e por outro lado a compatibilização deste projecto com um certo platonismo *via Timeu*.

A segunda ἀρχή é co-eterna relativamente ao Uno – e o ponto de partida para a suposição da existência do intelecto geral tem a sua origem justamente no predicado ‘eternidade’ e na necessidade teórica de negar neste plano uma simplicidade que aparentemente só pode ser

⁹⁷ Do nosso ponto de vista as melhores análises sobre a lógica que anima o intelecto no interior da obra plotiniana são ainda a de Gerson, a de Emilsson e a da Bussanich (Gerson 1994, 42-58), (Emilsson 2007), (Bussanich 1988). O que nos importa é realçar, todavia, a exuberância especulativa do que é proposto por Plotino, no que diz respeito à forma das decisões gerais da sua ontologia. O facto de se partir de uma solução metafísica tríptica – com uma estrutura absoluta coronária que no centro enquanto sujeito da paradoxalidade infinita na história da geração dos entes garante alegadamente a ligação entre o princípio demiúrgico inteligível que possibilita a presença das imagens das formas no mundo e depois por sua vez a alma que as activa no mundo sensível – traduz bem o facto de que o trabalho metafísico de Plotino articula categorias ontológicas, através de conceitos especiais e que dadas as características privilegiadas destes conceitos, todo o trabalho especulativo deste autor está antes de tudo comprometido com um frágil equilíbrio, determinado entre a violação de expectativas típicas relativas a certas categorias e a preservação de outras para inferências naturais bem sucedidas. A questão da chamada ‘correção teológica’ (TC) será abordada ao longo deste estudo de forma minuciosa. Do ponto de vista argumentativo há, todavia, pelo menos dois tipos de problemas que afectam profundamente este tipo de construção especulativa: o primeiro é o facto de que apesar do esforço já por nós anotado no sentido de uma despersonalização sistemática da mitologia especulativa corrente, a verdade é que ainda assim, restam as próprias estruturas postuladas, descritas com recurso a constantes e metódicas catacreses, que no interior da metafísica de Plotino desempenham um papel quase dramático na história da emanção trágica dos entes e do seu regresso rumo à libertação e à união com a sua sempiterna origem. Há evidentemente intuições arcaicas que aqui se entrosam e prosperam num ambiente com tensões próprias mas também, como é evidente, com uma atmosfera e um horizonte, em última análise, minimamente coerente seja qual for o nosso ponto de vista; mas relevante é também assinalar que tudo isto, no seio do pensamento de Plotino, é proposto sem argumentos que respeitem os princípios da suficiência, da aceitabilidade e da relevância. A robustez da argumentação de Plotino reduz-se à sua retórica: o Uno, o Intelecto e a Alma, são princípios cuja existência e características são amplamente pressupostas e sem especiais vínculos de suporte entre as proposições que os descrevem. Na verdade, a força da sua postulação enquanto entidades sobrenaturais assenta quase sempre e fundamentalmente no incessante recurso a autoridades diversas, expressas ou implícitas numa retórica vagamente articulada através de associações de ideias que quase nunca têm uma real disposição argumentativa.

reconhecida ao primeiro princípio. A perspectiva de abertura de Plotino é profundamente platónica e, como não poderia deixar de ser, simultaneamente aristotélica: verdade e falsidade são atributos de proposições que correspondem ou não à realidade (em Platão: *Crat.* 385b7-9, *Sof.* 263b4-7; e em Aristóteles, *vide*: *Met.* 4.7.1011b25-9, *De Inter.* 19a23), enquanto se acrescenta a ideia de que qualquer proposição é um juízo complexo que não existe nas coisas propriamente ditas mas apenas no pensamento (*ἐν διανοίᾳ*) acerca delas (*Met.* 6.4.1027b29-31). A partir daqui, o principal eixo argumentativo de Plotino gravitará em torno desta questão: a eternidade da verdade ou a eternidade das formas requer a existência de uma estrutura que as possibilite de forma perene. No tratado OTI OYK ΕΞΩ ΤΟΥ ΝΟΥ ΤΑ ΝΟΗΤΑ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ, Plotino trata de forma explícita toda esta questão. Uma das principais passagens sobre este assunto surge precisamente neste tratado, em 1.65-68:

‘Εἰ οὖν μὴ ἀλήθεια ἐν τῷ νῷ, οὗτος μὲν ὁ τοιοῦτος νοῦς οὔτε ἀλήθεια ἔσται οὔτε ἀληθείᾳ νοῦς οὔτε ὅλως νοῦς ἔσται. Ἀλλ’ οὐδὲ ἄλλοθί που ἡ ἀλήθεια ἔσται.’⁹⁸

O que é sugerido por Plotino não pode passar despercebido; a condicional da presente oração elucida-o bem: se não houver verdade no intelecto, então o intelecto assim não é verdadeiro, ou não é verdadeiramente intelecto, pois sem este a verdade não pode estar em lado nenhum. Ou seja: o intelecto existe, logo a verdade eterna existe. Plotino está a sugerir um dispositivo metafísico complexo que passa não apenas por afirmar a existência das formas mas por assinalar que estas estão de algum modo conectadas. O problema da conexão das formas já havia sido colocado por Platão (*Parm.* 133e); em Plotino a temática reemerge e está no eixo principal da especulação argumentativa relativa ao intelecto. O conceito operacional para articular este novo feixe de argumentos para a postulação desta estrutura metafísica passa por argumentar que entre quaisquer duas formas, por exemplo, *F-idade* e *G-idade*, há sempre algo que é possível identificar simultaneamente nas duas. Esta identidade parcial das formas está fundada na realidade – o intelecto é aqui introduzido para resolver justamente esta questão: ele é a estrutura orgânica que eternamente garante a interconexão das formas na sua instanciação.

O problema de uma especulação deste género passa justamente pelas questões que reconhece como relevantes e, evidentemente, pelos conceitos operativos que manipula ao visar a resolução dos debates levantados. Há aqui certamente todo um legado cultural que provoca a reinvenção do intelecto enquanto estrutura fundamental da realidade inteligível. Mas o que se joga de importante neste passo do edifício especulativo de Plotino é a ideia de que é necessário um mediador entre as formas; isto é, a *F-idade*, a título de exemplo, é uma propriedade que se instancia no mundo sensível porque o intelecto a possibilita, porque ela é em último reduto uma perspectiva sobre o intelecto – e neste exacto sentido todas as formas instanciadas ou não no mundo sensível, expressas ou não em proposições verdadeiras por intelectos particulares são meros pontos de vista da actividade complexa do intelecto. O Intelecto universal existe por si mesmo (*καθ’ αὐτὸν*), mas depende ontologicamente de uma causa superior; ele é introduzido por Plotino com a missão de explicar toda a actividade cognitiva; não sendo um sujeito especial cujos objectos intencionais seriam as formas numa qualquer lógica de representação entre as formas propriamente ditas e a representação delas, o intelecto é um pensamento (*νοεῖν*) perfeito acerca de si próprio, ou seja, das formas em si. Isto é o que significa o intelecto ser cognitivamente idêntico às formas. Pensando-se a si mesmo, o intelecto é o paradigma do conhecimento infalível que explica toda a forma de predicação inteligível, na medida em que ele é alegadamente a instância que sintetiza, que unifica de forma perene, ou seja,

⁹⁸ Vide ainda: V.5.[32] 1.30-8; V.2.[11] 17; V.5.[32] 3.2.

que garante a eternidade das relações que as formas têm entre si, estabelecidas de forma necessária. A ideia de Plotino é que sem este princípio unificador e sintético⁹⁹ das formas o inteligível não seria sequer possível, nem estaria por conseguinte, de nenhuma maneira presente no mundo sensível. Sendo o eterno pensamento de si próprio na dinâmica da identidade parcial das formas, parece ser para Plotino o fundamento da verdade – e é justamente assim que o intelecto emerge no *corpus* plotiniano, com uma tarefa claramente epistemológica: ele é a figura que possibilita o conhecimento porque é o fundamento ontológico de uma realidade que é organizada e pensável porque participa dele.

O procedimento argumentativo de Plotino está assente numa série quase insondável de pressupostos; a argumentação que aqui retratamos subjaz sub-repticiamente ao que na passagem 1.23 do tratado VI.7.[38] se veicula. Depois do pequeno desvio que fizemos, é agora mais evidente o caminho que o argumento manifesto em **A9** tomará. Os pensamentos provêm de um princípio – e estão, ao que é sugerido, dirigidos para um fim que é anterior à providência. A disjunção com que acaba o curto sector que aqui escrutinamos é retórica e servirá apenas para descartar a primeira hipótese – o que são os princípios? Neste caso não poderão ser sensações, porque no início não está uma complexidade desta ordem, mas um princípio supostamente mais simples e mais uno como o intelecto.

O debate desta necessária redução à unidade e a sua identificação com o princípio é, em Plotino, rico e fértil em problemas que são árduos de entrever numa rigorosa avaliação extemporânea. A dificuldade profunda de compreender Plotino não passa tanto por medir e analisar o que à superfície

⁹⁹ VI.2.[43] 18.11-15 o intelecto é *σύνθετον ἐκ πάντων [γενῶν]*. Já atrás tivemos oportunidade de o salientar: o intelecto é o local de unificação e de reunião das formas e é também a estrutura metafísica responsável pela manutenção da verdade na eternidade. Do ponto de vista argumentativo percebe-se mal como é que qualquer entidade pode cumprir as funções que o intelecto serve na economia especulativa de Plotino; ser causa da inteligência dos particulares e ao mesmo tempo ser concomitante ao ser é também a própria condição da inteligibilidade enquanto recurso de uma aritmética que se realiza na realidade através de uma diferenciação em processo e constitui o *in nuce* da onto-epistemologia plotiniana. É certamente de anotar ainda o facto de que não é por mera coincidência a preferência de Plotino pela postulação de uma estrutura metafísica que ao depender em último reduto da causalidade espontânea emanante da SE, é também o lugar da identidade verdadeira (V.5.[32] II). A questão é profunda e levar-nos-ia a uma renovada jornada de recondução filosófica que começaria novamente com a emergência do fundador do eleatismo, Parménides, até aos meandros do estoicismo, do médio-platonismo e do gnosticismo. Para já importa reforçar a ideia de que a forma da especulação plotiniana é sempre profundamente transitiva; aquilo a que por exemplo Michael Wagner chamou de *'noumenal hylomorphism'* (Wagner 1982, 60) está assente na tese de que cada ente que existe no mundo sensível tem uma explicação sobrenatural que sustenta causalmente a naturalidade sensível de cada ser. Este comportamento especulativo é tipicamente religioso; a ideia de que a naturalidade, de que os entes no mundo e a sua existência precisam de uma explicação justificativa de ordem eminentemente causal que fundamente a entidade e a própria essência dos seres corresponde na verdade aos dispositivos que com mais sucesso foram gerados pela especulação religiosa universal. Para o trâmite habitual das consciências parece natural a inferência que se estabelece também em Plotino: **1.** Existem entes; **2.** A existência de todos os entes tem duas ordens de explicação: a primeira – natural – que se refere aos respectivos progenitores de cada um no interior de uma *causalidade horizontal*, remetendo a segunda ordem de explicação para a ideia de que todas as coisas que existem têm uma explicação *causal vertical*, ou seja foram geradas a partir/por qualquer outra realidade que lhes é ontológica e axiologicamente superior; **3.** Logo existe uma estrutura tal que é a causa inteligente da existência de todos os entes e das suas qualidades positivas limitadas. Na próxima etapa do presente trabalho, voltaremos a discutir minuciosamente a arquitectura mental que organiza o fundo inferencial anatómico deste tipo de especulação tão característica do pensamento religioso em geral e aqui especificamente do próprio pensamento de Plotino.

se vê e se articula num texto que é por si só também muitas vezes de difícil compreensão mas passa por compreender que há decisões primitivas que são plenamente supostas no texto e que nunca são verdadeiramente e de forma crítica discutidas. São estas resoluções que afectam toda a anatomia geral da obra de Plotino. No caso do que se leu neste pequeno bloco de texto analisado, o pressuposto que o afecta e que está sub-repticiamente implícito é:

P10: Todas as coisas têm pelo menos um princípio¹⁰⁰.

P10': Todos os entes tomados entre si formam uma cadeia escalar de ser¹⁰¹, isto é: há seres que participam mais e outros menos da forma do ser.

1. Os pensamentos são [coisas; entes; existentes]¹⁰².

¹⁰⁰ Vide nota n.º 77.

¹⁰¹ Esta é uma das características mais interessantes do pensamento de Plotino. A questão é complexa pelas razões já avançadas por uma quantidade impressionante de trabalho que tem sido desenvolvido desde os anos oitenta por Charles Kahn e Leslie Brown até aos dias de hoje. A bibliografia que se produziu até aos nossos dias sobre o problema do significado do verbo *εἶναι* é virtualmente infinita, pelo menos no que diz respeito aos estudos platónicos. No plano da investigação em Plotino, cremos que há questões semelhantes que se colocam: se no presente as questões relativas à natureza da existência se colocam sobre a ideia de averiguar se a existência é invariavelmente uma propriedade de ordem superior (um atributo exemplificável apenas por atributos de coisas, indivíduos, ou particulares) ou se é antes uma propriedade de primeira ordem (ou seja um atributo exemplificável directamente por coisas, indivíduos ou particulares), o problema em Plotino é bastante mais complexo por uma miríade de razões. A questão da existência em Plotino daria por si só para outro trabalho da envergadura deste que aqui desenvolvemos; o ponto principal, a nosso ver, consiste no entanto na introdução da ideia de que a existência encerra em si um feixe de significados que se interpenetram activamente na maior parte das vezes (um sentido identitativo – ‘o ser é o ser’ –, um sentido existencial – ‘o ser é aquilo que existe’ –, um sentido veritativo – ‘o ser é aquilo que é verdadeiro’ –, e um sentido predicativo – ‘o ser é aquilo que é’ –) com o avançar da tese de que o predicado é escalar. Isto quer dizer que segundo Plotino há coisas que são mais do que outras ou seja: são mais elas próprias e em si do que outras cuja existência depende de outros, existem mais do que outras, são mais verdadeiras e, por conseguinte, pode-se-lhes aplicar com verdade mais o predicado do ser. No âmbito deste trabalho é relevante salientar as razões de fundo que levam à elaboração desta lógica; a gradação instalada relativa à existência de todos os entes pretende essencialmente responder às questões levantadas pelas implicações que a causalidade vertical coloca. O argumento não é evidentemente expresso pelo próprio autor, mas poder-se-ia resumir de forma explícita sem dúvida aos seguintes passos num argumento convergente, internamente articulado com outro a que já aludimos quando atrás referimos a regra de ouro do Neoplatonismo: **1.** As coisas que são ontologicamente anteriores a outras são do ponto de vista metafísico mais poderosas que as posteriores; **2.** As coisas que são metafisicamente mais poderosas são do ponto de vista axiológico também melhores; **3.** Há coisas que são ontologicamente anteriores a outras; **4.** Logo as coisas que são ontologicamente anteriores são metafisicamente mais poderosas e também do ponto de vista axiológico melhores. A partir daqui, articula-se o expectável: **1.** Se aquilo que causa qualquer coisa é ontologicamente anterior e por isso do ponto de vista metafísico e axiológico superior ao que é por sua vez causado; **2.** E se os entes têm uma causa (vertical) que os possibilita enquanto seres; **3.** Logo a causa da existência deles é superior do ponto de vista metafísico e axiológico. Avança aqui a inferência a favor da existência das estruturas causais que alegadamente garantem a existência e a persistência dos entes, mas mais importante é perceber que é justamente a partir do que se estabelece logo no primeiro pacote de proposições – com **1.** e **2.** – que se surpreende a ideia essencial de que a hierarquia ontológica neoplatónica assenta na tese de que o predicado da existência se articula segundo uma lógica comparativa de evidente matiz perspectivista. A seu devido tempo analisaremos com o devido rigor as causas profundas que levam a esta decisão teórica por parte de Plotino; independentemente do legado tradicional que por si só o autor recupera e que seria sem dúvida importante explorar num trabalho com outro âmbito, o importante é perceber a arquitectura da coluna vertebral da especulação plotiniana bem como a matriz da consciência religiosa que, ofendendo requisitos argumentativos essenciais, proporciona as inferências gerais que ditam a configuração genérica da metafísica plotiniana total.

2. Os pensamentos têm causas.
3. Nenhuma cadeia de princípios pode continuar para sempre.
 - ↳ ∴ Então tem de existir um princípio para os pensamentos.
 - ↳ ∴ Logo o princípio dos pensamentos é o intelecto.

A ideia de Plotino é: no início da geração dos entes não haveria ainda sensação, logo o princípio dos pensamentos seria o intelecto. Quanto à presente passagem, resta anotar o seguinte: o passo é do ponto de vista argumentativo confuso e as respostas para que aponta são no mínimo pouco claras. Já aquilo que o antecede padece exactamente dos mesmos problemas: argumentos confusos constroem raciocínios obscuros cuja eficácia se pode, quanto muito, dever à retórica aplicada. Plotino não explica criticamente em nenhum lugar das *Enéadas* **P10** nem parece preocupado ou sequer

¹⁰² Na bibliografia secundária surgiram dezenas de debates em torno daquilo a que a tradição chamou de ‘idealismo de Plotino’. A questão é profundamente complicada e merece pelo menos uma breve anotação: não há dúvida de que nas *Enéadas* as coisas são relativas às percepções que fazemos delas (VI.3.[44] 10.12-14). Também sabemos que no esquema geral de Plotino, o Intelecto é o agente que causa o mundo inteligível – e de uma certa forma também o mundo sensível. A Alma é o meio através do qual (*δια μέσου*) o Intelecto age, ela é a actividade através da qual a progressão vertical ocorre até ao seu produto final: a matéria sensível. A questão das formas individuais é pertinente e articula-se em profundidade com todo este edifício teórico; para Plotino, como de resto iremos ver, Sócrates é um homem por participação na forma de Homem, mas é também e fundamentalmente Sócrates por participação na forma individual de Sócrates. Há bastante controvérsia na bibliografia secundária relativamente a esta tese; por um lado em V.7.[18] 1 parece inequívoco a ideia das formas particulares, por outro lado há sem dúvida passagens que parecem contradizer esta posição (*vide*, por exemplo, V.9.[5] 12.1-11). De um ponto de vista meramente analítico, e dada a passagem particular que comentamos no presente tratado, a interpretação que favorece a tese das formas individuais parece necessária no contexto. Para além deste ser um facto aliás apoiado pela própria tradição que antecede imediatamente Plotino (*vide* especificamente Alexandre de Afrodísias, *In Meta.* 81.25-82.7), há também razões de fundo para acreditar que este será o único caminho teórico possível para Plotino: negar a inteligibilidade de cada indivíduo em particular, negar a ideia de que em cada indivíduo há um conteúdo inteligível cuja fonte só pode ser os princípios de toda a inteligibilidade seria negar o poder e a eficácia do Uno. Este aspecto agudiza-se quando por exemplo se equaciona o facto já por nós também relevado na introdução deste estudo de que o trabalho de Plotino é eminentemente prático e assenta na proposta de que há um alegado caminho espiritual e ético a percorrer por cada indivíduo, rumo à renovada reunião ascensional com o Uno. Os problemas emergem quando se pretende harmonizar a ideia das formas individuais com a teoria da reencarnação e da transmigração das almas fortemente defendidas por Plotino (III.2.[47] 13.15; III.4.[15] 2.2-4; IV.3.[27] 8; IV.7.[2] 4.8-14; IV.8.[6] 1; VI.7.[38] 6-7) – note -se que na bibliografia secundária também há flutuações relativamente à certeza da tese plotiniana da reencarnação das almas (Mamo 1969). Estamos no entanto do lado de Rich com a ideia de que nos parece um facto atestado pelo espírito e pela letra do próprio texto plotiniano (Rich 1957)). A solução *ad hoc* para este problema foi oferecida por Lloyd Gerson, ao introduzir a ideia de que a forma de cada indivíduo é não só relativa àquele particular e que só pontualmente se manifesta em determinada reencarnação, mas a uma determinada classe de encarnações possíveis. A solução de Gerson é altamente especulativa, como aliás o próprio reconhece (Gerson 1994, 77) e não cremos que esteja devidamente apoiada pelo texto de Plotino; Eyjólfur K. Emilsson, no seu *Plotinus on Sense-Perception* (E. K. Emilsson 1988) não encontra nenhuma dificuldade na incoerência que salientamos, relevando aliás o facto de que na sua perspectiva a tese das formas individuais se articulam perfeitamente com a doutrina da ascensão da alma, uma vez que o que está na verdade em causa é que Plotino pode em último reduto negar as diferenças individuais ao nível do Intelecto ao mesmo tempo que mantém a ideia da ascensão particular de cada alma. De facto não cremos que os problemas surjam no momento teórico indicado por Emilsson; de facto as formas individuais aparentemente parecem aliás resolver a dificuldade da individuação das almas que já vinha de Platão – mas ao mesmo tempo cremos que esta posição obsta à tese da reencarnação das almas. Este problema diz respeito apenas a uma questão interna, isto é, a uma questão que se joga com a harmonia do edifício especulativo de Plotino, mas há problemas lógicos graves que afectam esta decisão metafísica. Tratá-los-emos já de seguida, no corpo do texto deste trabalho.

interessado em fundamentar as duas respostas que oferece acerca da origem/causa dos pensamentos e muito menos parece justificar com rigor a escolha por uma delas. Na verdade o leitor que se cruza com o presente texto, retiradas as suposições por nós atrás esclarecidas, percebe à partida que a transição de Plotino, entre a ideia que todas as coisas têm uma causa e a ideia de que por isso mesmo, necessariamente, existe um princípio *incausado* relativamente ao que através dele se gera, incorre manifestamente numa claríssima falácia da permutação dos quantificadores. Vejamos em α uma versão mais plotiniana, e em β , do lado direito, uma versão simplificada da falácia em causa:

α .

1. Todas as coisas têm *um princípio* ou vários.
2. Nada pode ser a sua própria causa. [excepto a SE.]
3. As cadeias causais não podem continuar para sempre.
 $\hookrightarrow \therefore$ Então é necessário que exista uma primeira causa.

β .

1. $\forall x \exists y Cyx$

$\therefore \exists y \forall x Cyx$

Esta falácia de uma clara permutação dos quantificadores ainda se agrava mais com a introdução da premissa 2. e o que nela se subentende; a criação de uma figura da excepção é um clássico neste género de argumentos e consiste justamente em contradizer o que precisamente se avança em primeira mão. O ponto 3. também é claramente disputável, porque numa transparente petição de princípio, Plotino colhe justamente da conclusão do raciocínio aquilo que pretende ser uma mera premissa.

A passagem que se segue é de igual modo relevante na lógica apresentada: ‘se as premissas (*αἱ προτάσεις*) são ‘intelecto’, a conclusão (*τὸ συμπέρασμα*) é conhecimento (*ἐπιστήμη*).’ O texto é visivelmente pouco claro, dado o uso dos termos que implica; o que significará a entrada em cena das noções de ‘premissas’ e de uma ‘conclusão’ num texto que até então debatia a questão da natureza das *ἀρχαί*? Ainda que perfeitamente insatisfatória, a resposta vem adiante. Percebe-se no entanto e desde logo que o princípio dos pensamentos está no intelecto e que as conclusões deles (dos pensamentos no princípio) só podem ser conhecimento acerca do não-sensível (vide **P8**) – isto porque o saber no intelecto, conforme atrás observamos, é infalível.

1.25-33. *Οὗ γὰρ ἀρχὴ...σοφὸς [ἐν τοῖς ὕστερον] προίδοιτο.* A primeira frase desta passagem parece oferecer uma resposta ao problema que atrás levantámos. Não é, no entanto, uma resposta suficientemente clara, porque Plotino não justifica a tese de que as coisas que provêm de um princípio como o intelecto têm o seu fim, ou melhor efectivam-se nele de igual modo.

Aparentemente a tese complementa **P10** e parece constituir um detalhe acerca daquilo que tem a sua origem no inteligível. Aplicado ao contexto do trâmite do texto, este é sem dúvida um ponto de viragem no pensamento plotiniano:

25-28: Aquilo [o pensamento] que tem a origem e o seu fim no inteligível [no intelecto] não pode compreender um objecto dos sentidos.

A interrogação que surge no texto parece querer encerrar em si uma razão para a recusa da ideia de que existe uma providência divina no que diz respeito à geração dos entes. A ideia veiculada emerge sem nenhum tipo de esclarecimento adicional – como se à partida fosse evidente aquilo que procura negar. O argumento em forma de questão é o seguinte:

A10: Os pensamentos *provêm* do intelecto, logo têm o seu *fim* no intelecto.

Se este é um momento fundamental do argumento de Plotino, é importante perceber e escrutinar o seu sentido. A fórmula *ἀρχὴ καὶ τέλος* aparece aqui de forma sub-reptícia mas anima por completo toda a argumentação, já que é ela mesmo que serve de eixo principal para o significado da frase em questão. O pressuposto em causa é dos mais influentes na obra plotiniana e importa vincá-lo:

P11: O princípio [último] de todas as coisas é também o seu *fim* [último].

P11 é um dos mais coronários pressupostos de toda a obra de Plotino. Sendo certamente um legado antigo da especulação arcaica¹⁰³, é esta suposição que articula verticalmente e em

¹⁰³ A intuição de um eterno retorno é arcaica e profundamente característica do pensamento religioso em geral. A ideia atravessa universalmente religiões com maior ou menor maturidade, mais ou menos complexas do ponto de vista especulativo, tendo até Mircea Eliade dedicado pelo menos e especificamente um volume de estudo ao tema (Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* 2001). A questão é, aqui, muito relevante porque nos parece que é também esta mesma lógica que anima em profundidade o eixo central da narrativa dramático-mitológica da metafísica de Plotino: tal como de resto sucede nas perspectivas mais arcaicas sobre o mundo, a origem da realidade temporal é o centro que contém o poder criativo que posteriormente é investido na criação das próprias coisas e para o qual todas as coisas tendem. No âmbito do que a antropologia religiosa tem apurado, e seguindo as próprias lições de Mircea Eliade, o trâmite habitual das religiões primitivas passa pela ideia de que o conhecimento da origem de uma coisa é o único e mais genuíno meio para adquirir controlo sobre ela (Eliade, *Myth and Reality* 1963, 15) (Eliade, *Patterns in Comparative Religion* 1958) (Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* 1961) (Eliade, *Psychologie et histoire des religions. À Propos du Symbolisme du « Centre »* 1951). Este dispositivo intelectual é aquele que sem dúvida e em nosso entender se pressente desde logo nas intuições pré-socráticas e em muitas das suas enigmáticas teses poéticas de pesquisa sobre os princípios que possibilitam, sustentam e animam a realidade mundana. Por si só, esta questão levar-nos-ia demasiado longe – principalmente porque a propósito deste assunto, seria importante reflectir e referir, aliás também na linha de problemas que se colocam justamente neste estudo de Plotino, que tanto na filosofia pré-socrática como no Neoplatonismo estamos perante um tipo de cultura filosófica que tendencialmente pouco se assemelha ao que na actualidade e neste trabalho entendemos pela disciplina. É preciso não esquecer que antes de tudo, antes da cosmologia e da cosmogonia das eventuais tendências fisicalistas dos pré-socráticos, antes dos seus trabalhos na área da zoogonia, psicogonia e até da biologia, a religião e o religioso não foram somente uma questão de um suposto enquadramento que ornamentasse sem uma relevância determinada e específica a especulação da época; pelo contrário, tudo indica que o elemento religioso é nestes casos a expressão mais viva das motivações que percorrem todos os textos da época (Kingsley 1995). Em paralelo à tradição do médio-platonismo, o mito, o mistério e a magia foram factores que decretaram também o seu matiz num tipo de especulação que - de forma marginal ao trâmite do grande fluxo da filosofia ocidental e dos seus doxógrafos até à actualidade - esteve numa relação de continuidade de influências intelectuais directas com o hermetismo e o gnosticismo. Tanto na época pré-socrática como agora em plena inauguração do Neoplatonismo, ao contrário do que muitas vezes se sugere e no seguimento do que temos vindo a alertar, o conceito de 'filosofia' correspondia a uma designação comum para a disciplina que se ocupava essencialmente de uma literatura iniciática soteriológica dos que não só acreditavam na eficácia mágica de exercícios de um saber superior junto dos elementos e das forças naturais, mas que acreditavam também no privilégio e no poder do conhecimento de uma origem que na verdade, no próprio ambiente

profundidade toda a sua obra. Depois de estabelecer uma entidade central absoluta e infinita no seu poder, depois de postular a existência de uma SE que possibilita de um ponto de vista cosmológico e simultaneamente metafísico não só a geração da realidade finita e relativa à sensibilidade mas também a sua existência através do inteligível, o que caracteriza de forma vertebral e geral toda a economia especulativa deste texto é a sua insistência na ideia de que todas as coisas *devem* a si mesmas um regresso àquilo que as causa. O tema da presente dissertação desponta pela primeira vez neste tratado: não há dúvida que o âmbito de **P11** presente em **A10** tem claramente um carácter de âmbito metafísico – todas as coisas que existem estão essencialmente determinadas por um princípio regulador que as estabelece numa lógica hierárquica bem definida e relativa a si próprio. Assim:

P11': Aquilo que causa qualquer coisa é [ontologicamente e axiologicamente] superior àquilo que é causado.

O que **P11'** traduz nunca é verdadeiramente colocado em causa por Plotino; o importante a sublinhar nesta secção é a natureza anfíbia deste pressuposto: do ponto de vista metafísico é ele que regula o esqueleto geral da especulação ontológica de Plotino. Cada coisa é aquilo que é, porque foi determinada por uma entidade que lhe é ontologicamente superior. Esta perspectiva é central no eixo de um modelo explicativo da realidade que opta por compreendê-la recorrendo à tese de uma descontinuidade metafísica. O causado é inferior àquilo que o causa – e no alegado ápice destas relações, Plotino postula a existência de entidades metafísicas que se caracterizam justamente por se furtarem ao domínio de quantificação que determinam. Esta lógica da descontinuidade metafísica alia-se no *corpus* plotiniano à tese de que a realidade está ordenada num determinado sentido – do topo para a base, do infinito para o finito, do *irrelativo* para a relatividade, da causa para o causado, do fundamento para o fundado. **P10** é uma evidência desta coerência – Plotino não disputa verdadeiramente nem critica com rigor a posição de que a realidade é exteriormente determinada por entes sobrenaturais, ontologicamente diferentes e aos quais se predica, sistematicamente e com maior verdade, atributos que a tradição tinha vindo a consagrar como positivos e relevantes no que diz respeito aos existentes em causa. A SE é teoricamente constituída no exterior da relatividade causal dos entes, sujeitos ao trâmite dos acontecimentos mundanos e que estão claramente inseridos numa liberdade contingente.

É justamente aqui que se insere o facto de que esta decisão metafísica recriada por Plotino traz consigo própria um fortíssimo matiz ético que ecoa com múltiplas reverberações através de todo o seu edifício especulativo. A articulação desta resolução metafísica, relativa à descontinuidade metafísica, fixada entre o infinito e a finitude nunca é criticada e estabelece um sentido do dever ao

intelectual tecido por Plotino, se verte também como a última e grande finalidade ética e política do Homem (Edwards 2006). Todos estes aspectos lançam questões directas para a forma e os modos próprios da evolução cultural e das suas lógicas, mas para já é relevante salientar a ideia de que do ponto de vista argumentativo, o valor próprio do conteúdo cognitivo sugerido nas associações de ideias que são veiculadas por este tipo de lógica – ainda que certamente arcaica e basilar para a consciência histórica humana – é de valor argumentativo, se não nulo, pelo menos altamente disputável. É relevante que no último segmento da sua obra, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, F.M. Cornford afirme: 'It is only a step further to the mystical trance of neoplatonism, in which thought is swallowed up in the beatific vision of the absolute One, above being and above knowledge, ineffable, unthinkable, no longer even a Reason, but 'beyond reason (*ἐπέκεινα νοῦ*) – 'the escape of the alone to the alone'. In this ecstasy, Thought denies itself; and Philosophy, sinking to the close of her splendid curving flight, folds her wings and drops into the darkness whence she arose – the gloomy Erebus of theurgy and magic.' (Cornford 2004, 263)

agir relativo do humano. Enquanto a SE incorpora uma suposta figura da exceção – aspecto que aliás manifesta claramente uma reflexão teológica característica –, é também ela que determina verticalmente toda a prescrição prática do agir em Plotino: o dever instala-se nesta tensão metafísica estabelecida entre o princípio e o que através dele se gera, se mantém e se orienta.

O elemento religioso na malha deste tipo de retórica é evidente. Do ponto de vista metafísico, a constituição de uma SE absoluta relativamente à liberdade e completamente diferente do mundo sensível é aqui claramente uma manifestação de uma reflexão teológica. O religioso introduz-se com esta concepção sobrenatural de um princípio perfeito e com a ideia de um sentido para a vida devidamente comprometido com este princípio e fim dos entes.

A10 reflecte em parte o que referimos. Os pensamentos provêm do intelecto, isto é, são sustentados e determinados pelo seu princípio – por isso, e à maneira do que atrás explicitámos, estão ontologicamente comprometidos com o regresso àquilo que os originou. A passagem que se segue mais adiante no texto de Plotino, apesar de ser do ponto de vista crítico novamente infundada, encaixa-se perfeitamente na lógica até agora desenvolvida. Atente-se:

28-29: A geração do ser vivo ou do todo (ὅλως) não proveio de um pensamento visto que (ἐπεὶ) aí [no princípio] não há pensamento.

O que surpreende nesta passagem é a imprevista introdução da figura mais explícita da SE. Até aqui Plotino tinha-se limitado a traçar um paralelismo entre o intelecto e o demiurgo platónico. O ponto de partida teórico para este tratado tem sido o da geração das almas e o da alegada capacidade de providência divina, no que respeita à sua geração. Em 1.28-29, o sentido do texto sofre uma torção quando se assinala, entre as linhas **28-29**, que a providência (πρόνοια) relativa à geração das coisas não teve origem no pensamento visto que este aí (ἐκεῖ) não existe. A opção por uma conjunção causal (ἐπεὶ) pretende justificar uma negação da aplicabilidade das premissas invocadas. Neste sentido, se é verdade para Plotino que os pensamentos provêm do intelecto e aí se realizam, o texto passa agora por negar a antecedente da condicional: como no princípio não existem pensamentos, logo não há providência, no que diz respeito à geração das almas.

Até ao fim deste período, Plotino parece querer oferecer a negação de um argumento teológico atípico do *design*¹⁰⁴: diz-se que todas as coisas foram assim previstas porque todas as coisas estão

¹⁰⁴ Sumariamente, a estrutura característica do argumento é: **1.** A complexidade/a perfeição das coisas do cosmos é tão grande que não é possível que tenha ocorrido por mero acaso; **2.** O cosmos (com tamanha complexidade/perfeição) deve ter sido produzido por um criador; **3.** Logo Deus – o criador – existe. O argumento que Plotino ataca é um pouco diferente deste, mas não o nega na sua essência. Plotino estrutura com um argumento deste género a tese de que a perfeição do criador não é compatível com uma intencionalidade consciente – mas ainda assim, a questão fundamental que o raciocínio tipicamente procura estabelecer mantém-se porque não se coloca em causa a inferência principal – a de que a partir da evidência mundana é necessária a postulação de uma entidade que é causa da realidade subsequente. A debilidade deste tipo de argumentos assenta totalmente não só na falta de suporte entre proposições que existe na passagem de **1.** e **2.** para **3.**, mas também e principalmente na disputa da primeira premissa e da probabilidade em torno da complexidade/perfeição do cosmos. Esta é uma questão que despoleta ainda presentemente debates na área da Filosofia da Religião. Este ponto está brilhantemente tratado em: (Paulos 2008). Sobre a falácia que apontamos, importa ler a obra *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe is not Designed for Us* (Stenger 2011) e *God: The Failed Hypothesis* (V. Stenger 2008). O livro de Dawkins, *The God Delusion* (Dawkins 2008) em consonância com o que emerge na recente

dispostas como se um sábio as tivesse assim disposto a partir do pensamento. As palavras *ἐν τοῖς ὑστερον* – conforme, aliás, a sugestão de Theiler – aparecem em duplicado na frase. A ideia é clara com a introdução do *ὥς* : diz-se acerca das coisas que são *como se* tivessem sido dispostas por um sábio que planeasse como seriam mais tarde.

1.33-38. *Εν γὰρ τοῖς μὴ γενομένοις...φοβεῖται τὸ μὴ τοιοῦτον.* As próximas cinco linhas vão na mesma direcção do que já tinha sido avançado imediatamente atrás. A frase que se segue é contudo de difícil interpretação. Diz-se resolvendo a negação e simplificando um pouco o original:

33-36: Em relação às coisas que nasceram no pensamento, este é útil (*χρήσιμον*) por falta de poder (*δυνάμεως*) antes dele [do pensamento] e a previsão [acontece/nasce] porque aquele que prevê não tem poder (*δύναμις*) em virtude do qual não carece de previsão.

Na sequência do que anteriormente tínhamos esclarecido, relativamente ao que subjazia à argumentação de Plotino entre as linhas 33-36, confirma-se justamente neste momento o que atrás avançámos. É alegadamente devido ao posicionamento excepcional da figura do primeiro princípio no modelo especulativo da metafísica plotiniana que a predicação da qualidade da providência aos entes é olhada de modo inverso ao que habitualmente esperaríamos. Em vez de ser um predicado positivo, a tese manifestada por Plotino é a de que apesar de útil é uma qualidade que denuncia uma falta de poder. *Δύναμις* é precisamente uma das maneiras de descrever o primeiro princípio para Plotino – VI.9.[9] 6.7-12, VI.9.[9] 6 e III.8.[30] 10, são disso uma claríssima evidência. O topo desta hierarquia metafísica é ocupado por uma figura que é imaginada como um poder geratriz incompreensível (*τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως* – VI.9.[9] 6.12-13) e ilimitado, numa suposta simplicidade que se furta a toda a predicação possível. Voltaremos à questão dos predicados do Uno mais adiante com todo o pormenor e de forma sistemática; contudo em 33-36 o problema que subjaz à tese apresentada relaciona-se directamente com o facto de que para Plotino ao princípio não se pode predicar com verdade o atributo da providência porque nele o poder é de tal forma infinito que não é concebível que haja nele lugar para qualquer planeamento ou previsão. A SE é alegadamente uma coincidência da sua vontade ou do seu poder com aquilo que é. Sendo causa de si mesmo, este Uno é uma actualidade que ultrapassa a providência e qualquer arbitrariedade e algumas frases do parágrafo 17 do tratado VI.8.[39] são bem claras neste sentido¹⁰⁵: aquilo a que se chama de

obra *The Greatest Show on Earth* (Dawkins, *The Greatest Show on Earth* 2009); na luta contra o argumento do *design* inteligente/inteligível são obras cujo ponto de vista partilhamos.

¹⁰⁵ Vide: '[...] ὥστε ἐπέκεινα προνοίας τὰ κεῖ εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα ἀεὶ νοερῶς ἐστηκότα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι. Ὡστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἴ τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοεῖτω, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς τοῦ παντὸς ἐστώς, ἀφ' οὗ καὶ καθ' ὃν τὸ πᾶν τόδε. Εἰ μὲν οὖν νοῦς πρὸ πάντων καὶ ἀρχὴ ὁ τοιοῦτος νοῦς, οὐκ ἂν εἴη ὡς ἔτυχε, πολλὸς μὲν ὢν, συνωδὸς δὲ αὐτῷ καὶ οἷον εἰς ἓν συντεταγμένος. [...] Οὐδὲ ἄρα ἐξ ἄλλου ἔχει οὔτε τὸ εἶναι οὔτε τὸ ὁποῖός ἐστιν εἶναι. Αὐτὸς ἄρα αὐτῷ ὅ ἐστι πρὸς αὐτὸν καὶ εἰς αὐτόν, ἵνα μὴδὲ ταύτῃ πρὸς τὸ ἔξω ἢ πρὸς ἄλλον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸν πᾶς.', VI.8.[39] 7-15; 24-27. O importante é ressaltar aqui a ideia de que o inteligível é insistente e coerentemente retratado por Plotino ao longo das *Enéadas*, essencialmente como um espaço de auto-suficiência e de auto-determinação. O principal argumento a favor desta tese insiste na ideia de que a perfeição dos princípios implica necessariamente também uma liberdade vertical que pouco tem que ver com o que sucede na horizontalidade do mundo sensível. O importante é perceber que toda esta maquinaria especulativa – com a introdução da ideia de que existem determinados entes metafísicos que têm privilégios metafísicos face à natureza de outros – não assenta em inferências sólidas e amplamente suportadas por premissas que respeitem critérios de aceitabilidade, de suficiência e de relevância de evidências. O problema da excepção metafísica pode reconduzir-se directamente com certeza às especulações pré-socráticas,

providência (*πρόνοια*) está directamente relacionado com o intelecto, na medida em que o todo está disposto de acordo com ele, numa consonância que não é arbitrária, mas que obedece à necessidade do melhor. Todavia no topo da hierarquia metafísica de Plotino está uma entidade cuja existência não depende de mais nada e é, alegadamente, necessária desde a eternidade – estando apenas consigo próprio e relacionado apenas consigo mesmo, este Uno não é providência ou sequer conhecimento acerca de si, porque supostamente tal implicaria uma complexidade incompatível com a simplicidade do primeiro princípio. A SE está além da providência ou das meras escolhas arbitrárias relativamente à disposição do todo – e é justamente no seguimento deste raciocínio que se articula a afirmação que se o pensamento ou a capacidade de provider é útil aos entes por falta de um poder absoluto, no caso de uma perspectiva do princípio, esta providência, a confirmar-se, seria a marca de uma suposta imperfeição.

Em 33-36, o texto de Plotino é infelizmente difícil de interpretar e, desfeitas as duplas negações, deixa o leitor com uma tautologia quase espúria: a previsão – refere - é útil porque (*ὅτι*) aquele que prevê não tem o poder [infinito] através do qual teria previsão.

A frase que se segue, entre 36-38, tenta firmar o que já foi referido. O exercício da providência é uma escolha entre contingências; é através da providência e por causa do medo que se alteram as decisões de cada ser.

O *τοῦτο* da frase subsequente parece enigmático. Apesar da inelutável ambiguidade da passagem seguinte, a questão é deslindada; Plotino refere-se aqui ao que atrás já tinha mencionado, quando introduz a paradoxal ideia de que aquele que não tem poder é justamente aquele que prevê. Verificaremos adiante como se constrói toda a anatomia especulativa plotiniana, mas a ideia começa justamente com o avançar da tese de que aquilo que é o princípio só com cautela se pode qualificar positivamente com qualquer atributo.

1.38-48. Οὐ δὲ τοῦτο μόνον...καὶ τοῦ ἀεὶ εἶναι. Neste bloco, reitera-se o que tinha vindo a ser defendido nas linhas imediatamente atrás. A ideia que Plotino quer sugerir é que o pensamento se altera consoante a contingência, decidindo entre hipóteses. Tal como atrás tínhamos salientado, começa agora a emergir sob a forma de uma pergunta a ideia que se vinha preparando: como é que aquilo que é só um (*μόνον*) pode conter a multiplicidade que parece sempre supostamente implicar o pensamento? Importa anotar desde já o seguinte: apesar do que nesta pequena decisão historicamente se encerra, o mais relevante é observar que em lado nenhum Plotino explica porque é que o pensamento implica supostamente uma multiplicidade.

A questão da dualidade entre a acção de pensar e o objecto do pensamento instala-se directamente no plano de um discurso metafórico que não satisfaz nenhum princípio básico de transparência racional; pode até ser intuitivamente correcto: oferecer ao leitor desprevenido o artifício retórico de que ‘o pensamento’ implica uma ‘multiplicidade’ parece uma evidência difícil de negar. Todavia, aprofundados os termos implicados no argumento, rapidamente se conclui que o que está aqui em causa é de tal forma vago e confuso do ponto de vista crítico que nem é possível discuti-lo com rigor: afinal porque não será visto o pensamento como uno? Que razões há para pensar que o pensamento é múltiplo ou uno? Referir, como parece Plotino sugerir amiúde, que o pensamento

platónicas e aristotélicas; em todas estas paisagens ou edifícios especulativos mais ou menos estruturados procura-se de algum modo avançar a ideia de que há entidades que de certa maneira escapam às características metafísicas habituais; mas em última análise, tudo isto como de resto veremos corresponde a um comportamento tipicamente religioso que tem sido transversalmente pressuposto em plena arena da racionalidade filosófica e do seu trabalho.

inclui em si próprio o acto de pensar por parte de um qualquer agente e aquilo sobre o qual se pensa é uma trivialidade inconsequente do ponto de vista metafísico contemporâneo. Isto quer tão simplesmente dizer que no facto do pensamento ser múltiplo – o que quer que isso possa realmente significar –, nada se pode entrever relativamente à necessidade que o raciocínio procura estabelecer entre a ‘unidade’, a eternidade e a completude ou entre aquilo que é múltiplo, a sua finitude e a sua incompletude abrangente.

Do ponto de vista metafórico, é fácil entrevê-lo – sendo clara até do ponto de vista histórico a crítica que está neste caso a ser feita e o rumo evidente que leva –, mas é também justamente este mesmo plano, o da metáfora na especulação que obsta qualquer possibilidade séria de uma crítica ao argumento. Como é que aquilo que é um e simples pode conter qualquer coisa ou nele aparecer algo como útil para a preservação dos entes no mundo como as sensações e as faculdades? É evidente o carácter absolutamente retórico do que está aqui em causa: por um lado assume-se que o atributo da simplicidade equivale à qualidade de ser ‘um’ e por outro lado relacionam-se ambos os factos com a ideia de que é de alguma maneira impossível que aquilo que na sua simplicidade assim é possa ser incompleto ao ponto de ser múltiplo. Anotemos o seguinte: não podem restar dúvidas de que estamos perante um uso absolutamente metafórico dos termos em causa – de maneira nenhuma a completude está de alguma forma relacionada com a unicidade, nem de modo diverso a simplicidade se associa ao conceito de totalidade ou de completude. De outra forma: aquilo que é completo não é necessariamente simples, nem de igual modo o que é simples é por ventura completo.

A dificuldade que Plotino encontra em explicar a dádiva das sensações e das faculdades é apenas um efeito colateral dos conceitos que estruturam a sua especulação. Por um lado e conforme se iniciou o presente tratado, do ponto de vista da mitologia que aqui se constrói parece correcto pensar-se a origem dos seres, introduzindo uma razão providente que os prepare e habilite para o mundo. Mas o atrito conceptual, a dificuldade aliás retratada por Plotino nesta passagem resulta das noções que o texto pressupõe; por um lado não é permitido pensar que aquilo que é do deus não seja inteiro (*ὅλον*) e total (*πᾶν*), por outro lado é preciso acomodar com isto a ideia de que tudo, que todas as coisas devem existir nele. Simplificado o texto, o argumento desta última linha pode apresentar-se do seguinte modo:

A11: Tudo o que é do deus é inteiro e total, então tudo existe em tudo o que é de deus.

Estamos evidentemente perante outra falácia de tonalidades absolutamente retóricas: para além da irrecusável dificuldade na definição dos termos em questão, o que mais importa é sublinhar justamente que de nenhuma maneira é possível reconhecer qualquer tipo de validade ao presente raciocínio. A frase seguinte não é de igual modo fácil de compreender criticamente: o acréscimo da eternidade do ser à teia de argumentos estabelecida corresponde do ponto de vista lógico a uma pura e simples gratuitidade. Atrás já sublinhámos o problema que gravita em torno da noção de eternidade e da sua concomitância conceptual com o intelecto. Em III.7.[45] 4. – já igualmente o tínhamos referido –, este ponto é salientado de forma concêntrica: a eternidade na sua alegada complexidade não está na SE, mas é a natureza do intelecto – e não de um modo casual ou meramente contingente; a eternidade é a vida (*ζωή*) do intelecto, é aquilo que brilha (*ἐκλάμπων*) a partir do substrato (*ὑποκείμενον*) inteligível (III.7.[45] 4.3.23-27;37-39), enquanto o tempo é a alma. Repare-se na extravagante disposição da estrutura conceptual concebida: o intelecto deve a sua existência à SE, no topo desta especulação metafísica; o intelecto é a garantia de que as formas são eternamente verdadeiras, ou seja, de que a verdade das proposições é possível, enquanto ao mesmo tempo o intelecto é também *ἀρχή* de toda a essência, da vida e de toda a cognição. O factor mediador é crucial dentro de todo este esquema: a SE é o primeiro princípio e a causa simples da

existência do intelecto; este é o princípio auto-contido de toda a essência, de toda a vida e em simultâneo da eternidade das formas na exacta medida em que o paradigma de tudo aquilo que vive é a intelecção do verdadeiro em direcção ao primeiro princípio; veremos que a função da alma é então demiúrgica porque é ela a responsável pela presença das imagens das formas no mundo, das formas dos sensíveis.

O problema deste tipo de abordagem é, na verdade, o desequilíbrio especulativo de que é expressão: os módulos teóricos até aqui introduzidos ao serem exemplos claríssimos de correcção teológica (*theological correctness*)¹⁰⁶ revelam um modelo explicativo extremamente pesado do ponto de vista cognitivo e só criticamente aceitável na perspectiva do seu real valor argumentativo.

Afirmar neste caso que o ser eterno (*ἀεὶ εἶναι*) está em deus, quando se concorre para um intrincado e extravagante aparato conceptual que procura estabelecer e caracterizar a simplicidade de um primeiro princípio injustificado do ponto de vista lógico é metodologicamente desajustado. Anote-se ainda, por enquanto, apenas o tipo de registo até agora utilizado: apesar do tom argumentativo das *Enéadas*, o texto avança tese após tese através de um labirinto de figuras conceptuais que se vão introduzindo sem uma eficácia bem definida.

1.48-58. Δεῖ τοίνυν καὶ τοῦ μέλλοντος...ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν. Se **A11** se pautava pela gratuidade especulativa, a ideia agora de que o futuro deve estar também em deus apenas persevera na mesma ideia: em deus e por nele estar a eternidade, parece intuitivo também aceitar-se que o futuro esteja igualmente nele presente. A ideia avançada emerge bem clara dentro do contexto; todos os eventos futuros a acontecer no mundo sensível estão presentes em deus como se tivessem sido pré-concebidos em relação ao que lhes sucede, ou seja, em relação a toda a cadeia causal que depois de cada um deles se segue. Esta tese indica que estamos perante uma espécie de argumento pró-determinista fundado num dualismo ontológico que assenta na ideia de que só num alegado mundo inteligível é possível predicar a liberdade com verdade. No fundo, o que está aqui em causa remete para o que de mais íntimo e coronário pulsa em toda a obra de Plotino. O que anima este edifício, desde o seu núcleo profundo às decisões mais marginais que modelam anatomicamente toda esta construção teórica, é justamente a reinvenção do problema da dualidade; assim, o pressuposto basilar que deste ponto de vista organiza especulativamente este texto pode exprimir-se deste modo:

P12: A SE é o único agente [absolutamente¹⁰⁷] livre, porque só a sua vontade é determinada apenas por si próprio.

¹⁰⁶ Numa nota anterior já aludimos à questão; esta é uma terminologia cada vez mais corrente no estudo da Ciência Cognitiva da Religião; o tema foi inaugurado por J. L. Barret na sua tese de doutoramento em 1996, mas a questão foi bem equacionada por Pascal Boyer (Boyer 2001): a TC encaixa-se nas teorias da evolução cultural de que o presente estudo parte como um dispositivo intelectual que permite ponderar a relevância cognitiva dos conceitos religiosos, dadas as violações inferenciais de que parte o seu peso conceptual e a sua respectiva capacidade epidemiológica. É essencialmente um modelo teórico que permite compreender porque é que algumas especulações religiosas têm sucesso e outras não. Veremos na próxima parte do presente estudo como muito do que a TC equaciona é determinante nos fundamentos e na própria anatomia do edifício especulativo e religioso de Plotino.

¹⁰⁷ Acima tratámos já a questão da metafísica escalar de Plotino; o problema ganha aqui uma nova face porque é evidente que a gradação ontológica que atrás considerámos se articula evidentemente com uma escala devidamente orientada da liberdade. No topo da hierarquia temos, como não poderia deixar de ser, a SE com uma liberdade de autodeterminação absoluta até ao fundo da cadeia do ser, com o mundo sensível que – na sua total dependência dos princípios que o sustentam e possibilitam – está sujeito a uma causalidade mecanicista inscrita no registo da necessidade. Esta decisão

P12 está directamente relacionada a **P0**. Ambas assentam numa terrível confusão de conceitos: em primeiro lugar e desde logo importa acentuar o facto de estipularem um dualismo sem motivo – entre um gerador absoluto e vários entes gerados, ou entre um princípio livre e vários agentes sujeitos ao trâmite da finitude. É justamente aqui que se congregam estas duas noções numa simples associação de ideias: por não pertencer ao mundo sensível, afinal aquilo que gera (**P0**) é livre. Naquilo que é livre, no inteligível, diz-se que está presente todo o futuro porque é justamente através da sua causalidade que todos os eventos acontecem numa direcção então já determinada no tempo, no mundo sensível. Conceptualmente, o modelo que começa a expor-se aqui é bizarro: Plotino não só não vê nenhuma contradição aberta, mas reforça a ideia de que no plano do inteligível, liberdade e necessidade coincidem no sentido de que aquilo que sucede livremente é exactamente o determinado por si mesmo e como tal na direcção do melhor.

A articulação conceptual é confusa e difícil de compreender porque é evidentemente contra-intuitiva enquanto modelo explicativo da realidade – a ideia de que existe uma tal SE, ou um inteligível que contém em si próprio a eternidade e o presente implica à partida uma abordagem metafórica onde aliás, e no seguimento do próprio tecido literário produzido, cintila um evidente trabalho mitológico. Plotino está a reinventar todo um novo vocabulário que lhe permite organizar este dispositivo: no deus a eternidade e o tempo estão, cada um a seu modo, presentes e é alegadamente por essa razão que esta figura emerge aqui como que de nada necessitando. Tendo a causa em si mesmo não sente falta de nada – e todos os acontecimentos existem nele desde sempre.

Do ponto dos recursos estilísticos, o texto é riquíssimo – com a introdução agora no final deste parágrafo, a título de exemplo, do verbo *ἀπλῶς*, ‘desdobrar’; também do ponto de vista histórico não podem restar dúvidas de que estamos perante um recapitular imenso dos principais modelos gerais e *memes*¹⁰⁸ produzidos na antiguidade. A catacrese, numa perspectiva apenas crítica, é o modo como o texto em Plotino mais parece avançar com a rápida articulação de várias associações de ideias. O material conceptual absolutamente pressuposto e nunca plenamente justificado – senão no contexto do legado colossal de que é herdeiro – é extensíssimo. Com metáforas e personificações de teor claramente religioso e teológico, este primeiro parágrafo é concêntrico nos problemas que

teórica de Plotino acompanha e organiza-se no feixe de propostas que temos vindo a salientar: a hierarquia ontológica, a ideia de que existem entes que na sua centralidade são metafisicamente privilegiados e constituem de alguma forma uma excepção à regra que anima o resto da realidade articulam o eixo coronário da obra de Plotino.

¹⁰⁸ Este é um ponto de alavancagem da presente investigação e que leva em conta o trabalho desenvolvido por alguns proponentes da teoria memética como Susan Blackmore, Daniel Dennett e Richard Dawkins; na introdução deste trabalho sublinhámos bem que procuramos através do tratado VI.7.[38] acima de tudo compreender a razão das principais formas das estruturas da especulação de Plotino. Sem dúvida que a questão se deve também reconduzir a um legado histórico-cultural e sociológico que em Plotino é evidente. Todavia e nesta investigação, interessa-nos pela primeira vez colocar Plotino no mapa memético dos vírus mentais que têm assaltado o ambiente conceptual humano há milénios (Paull 2009). Salientámos também que adoptamos para esta perspectiva uma visão estritamente naturalista e evolutiva da cultura, seguindo um modelo epidemiológico baseado fundamentalmente na compreensão do sucesso da replicação contagiosa de pequenos feixes ou unidades discretas de informação (*memes*; de *mimeme*, *μίμημα* (Blackmore 1998) que quanto a nós nos parecem emergir pela primeira vez de forma completamente estruturada em Plotino. São justamente estes pacotes de informação que vão ser relevantes para *explicar* a anatomia teórica da obra de Plotino – o seu triptíco metafísico, bem como a insistência no registo paradoxal da saliência conceptual e da correcção teológica –, face ao seu sucesso reprodutivo e ao seu real valor cognitivo enquanto dispositivo antigo de argumentação. Neste momento o que anima esta parte do trabalho é a necessidade de descrever com minúcia esta informação – mas o artefacto cultural no seu todo, a coluna vertebral religiosa que o anima e lhe dá forma, bem como as razões cognitivas que ditam as suas tensões teóricas no plano metafísico e ético serão discutidos adiante.

aborda e edifica-se acriticamente a partir daquilo que é por Plotino suposto como verdadeiro. O uso de uma terminologia obscura, o não esclarecimento das principais articulações e dos motivos que movem os argumentos, bem como um pulular de enormes pressupostos de claras feições mitológicas afectam a eficácia argumentativa e crítica do raciocínio até agora manifesto. O raciocínio de Plotino emerge inevitavelmente para o leitor contemporâneo com uma identidade profundamente religiosa: as suposições que sustentam a sua especulação até ao momento estão longe de poderem ser aceites sem constrangimentos. Sublinhe-se: os pressupostos até agora introduzidos obrigam o leitor a necessariamente entrar num universo comprometido com entidades e motivos teóricos cuja legitimidade não é nunca debatida em profundidade.

As ideias veiculadas em **P0** e **P12** parecem concatenar-se organicamente com **P8-P9** porque, apesar de algumas inegáveis tensões entre um suposto optimismo metafísico e um alegado pessimismo, é à entidade geradora, a SE, que caberá o papel de geração livre e necessária de todas as demais entidades sensíveis e/ou inteligíveis. Mas voltaremos a esta questão no seu devido tempo. Agora importa salientar novamente: Plotino não ofereceu até então nenhum argumento tangível que tentasse sequer fundamentar os pressupostos estruturados e, neste sentido, o edifício do presente texto apresenta-se estruturalmente fixo em hipóteses metafísicas exuberantes e pontos de partida nunca discutidos ou devidamente debatidos em texto. É claramente um trabalho metodologicamente pouco transparente e por estas razões ideologicamente pouco edificante já que se apresenta com argumentos pouco sólidos e de fraca força analítica.

2.1-10. Διὸ καὶ ἐντεῦθεν ἄν τις...οὕτω καὶ τὸ “δια τι”. Na abertura do segundo parágrafo, começa-se por reafirmar a importância do intelecto e o facto de ser agora, a partir do presente texto, possível compreender a sua natureza. Segue-se um bloco que gravita em torno da reconstrução da ideia de que no sensível existem apenas simulacros, imagens ou até imagens das imagens de cada coisa, enquanto alegadamente, no inteligível cada ente e o seu ‘porquê’ existem verdadeiramente em unidade. O que leva Plotino a esta tese? E qual é o seu conteúdo exacto? O que se avança agora parece derivar directamente do que atrás foi avançado. Se no inteligível está presente o futuro de todas as coisas, sugere-se agora a ideia de que não só é também ali que cada coisa existe verdadeiramente (**P10'**), mas e ainda mais importante que cada ente tem também a sua causa. A ideia já tinha anteriormente sido anunciada com **P3-P4**. Todas as coisas e todos os eventos estão alegadamente presentes e de igual modo determinados no deus e portanto através do inteligível e por causa dele não se pode conceber que algo que nele exista não tenha ali o seu porquê. Entre **P3** e **P4**, no fundo, o que se ideava parecia caminhar já nesta direcção; repare-se que na realidade não há uma verdadeira implicação lógica nem sequer nenhuma relação inferencial de qualquer ordem entre ambos os feixes de argumentos, mas a ideia que aqui reemerge no seguimento dos conceitos avançados é que nada do que existe realmente pode existir sem um porquê determinado no inteligível. Plotino nunca explica verdadeiramente o porquê deste alegado facto. A sugestão articula-se no seguimento do que atrás se tinha injustificadamente estabelecido. Pressupostos os princípios geradores e administradores do mundo sensível, segue-se a ideia de que nestes todas as coisas, por estarem presentes desde a eternidade, têm não só ali o seu princípio, a sua causa, mas também a sua finalidade. O exemplo dado acerca do olho, embora claramente discutível, representa supostamente a tese assim avançada: um olho só é propriamente um olho se dele se puder dizer com verdade que tem em si o seu porquê: a visão. Não há dúvidas de que Plotino está a herdar uma questão antiga que aqui transforma para a adaptar ao seu próprio trabalho especulativo. A tese central é de que no intelecto todas as coisas são aquilo *porque* são. Ao contrário do que sucede no mundo sensível onde cada coisa consiste na composição das suas partes e onde de igual modo o seu porquê está separado das próprias coisas.

Mais complicado é tentar perceber e analisar a plausibilidade da argumentação plotiniana; subentendendo a existência de um inteligível que consiste essencialmente e neste caso nas formas das coisas, ou seja, supostamente nas verdadeiras coisas há talvez razões para se pensar que ali necessariamente se tenha de encontrar o porquê de cada uma. Se pensarmos no exemplo oferecido por Plotino no segmento que tratamos, rapidamente se antevê que o que está a ser sustentado apresenta do ponto de vista argumentativo uma certa razoabilidade contextual. Conforme o que se afirma no texto, parece haver razões para crer que a unidade entre qualquer ente inteligível e a sua finalidade ou o seu porquê seja necessária. Se se considerar um olho – conforme, aliás, no exemplo dado por Plotino – ou a própria ideia do olho, de um ponto de vista metafísico, a tese é que não é possível concebê-lo sem a teleologia funcional que lhe é atribuída – a visão.

Do ponto de vista conceptual, convém anotar que esta questão é absolutamente crítica, porque na verdade nem sempre parece transparente que exista uma suposta teleologia funcional ou um tal ‘porquê’ que se possa reconhecer com verdade e de forma universal em cada ser vivo. A unidade proposta entre as coisas e o seu porquê no inteligível é difícil de compreender e problemática de aceitar do mero ponto de vista argumentativo; na verdade a proposta passa por sugerir que dada a perfeição do Intelecto a razão de cada coisa e a própria coisa não estão separadas porque o inteligível é ainda assim o lugar de uma unidade alegadamente necessária entre as formas das coisas (as suas razões) e os próprios entes. No eixo deste tipo de argumentações fica por provar o antecedente – a existência necessária do Intelecto e a sua alegada perfeição – bem como em que medida a sua alegada perfeição suporta a ideia de que nele não só existem as formas das coisas mas também as próprias coisas numa alegada unidade. O problema maior é evidentemente que a questão da unidade e da multiplicidade no que é alegada e ontologicamente anterior e de um ponto de vista metafísico e axiológico superior, é arbitrária, ou seja, não há verdadeiros argumentos e/ou razões para crer que exista uma relação entre a anterioridade ontológica, a superioridade axiológica, a unidade e a multiplicidade, pois tudo são pressupostos retóricos que se articulam engenhosamente na especulação de Plotino.

2.10-23. *Εκει δ' ἐν ἐνι πάντα...μηδὲ τῷ “δια τί” ἐλλείπεν.* No mundo sensível (P9; P10'), pode suceder que uma coisa ou a sua imagem e a sua causa (*διὰ τί*) estejam também juntas como por exemplo no caso de um eclipse – avança o texto. Não há dúvida de que este trecho recupera historicamente Aristóteles (*Meta.* H 4. 1044b9-15 e *Post. Anal.* B 2. 90a 15), mas o que importa destacar é que esta evocação está apenas e tão-somente comprometida em servir os propósitos expositivos de Plotino. A referência é exígua e difícil de compreender nesta passagem, principalmente tendo em conta o contexto aristotélico. O que parece sugerir-se é que no caso de um eclipse, aquilo que este é, aquilo que o define e a sua causa são o mesmo. Ou seja: não é possível definirmos genericamente um eclipse como uma privação da luz (conforme o *‘στέρησις φωτός’* de Aristóteles) sem que em simultâneo não mencionemos de igual modo que tal sucede por uma interposição da Terra. Plotino não está preocupado em decompor aqui as noções de causa: se para o estagirita, neste caso particular, importava reconhecer no evento a intervenção de uma causa eficiente que era responsável pela extinção da luz (a Terra, *ἡ γῆ*) enquanto em simultâneo se avançava a ideia de que neste caso não se poderia verificar uma causa final, agora na passagem sobre a qual nos debruçamos fica bem patente que Plotino considera que este é um caso onde a causa e a essência de uma coisa são o mesmo. Porquê? O ponto apresenta dificuldades para uma leitura à luz de uma análise minuciosa; uma coisa é aquilo que *de facto* é um evento como um ‘eclipse’ X, por exemplo:

Def. X.: Evento astronómico que acontece quando um corpo celeste, **y**, se move para a sombra de outro, **z**.

E outra coisa é a ‘causa’ do evento – que não se pode confundir nem com o acontecimento em si definido em **X** nem evidentemente com a definição ‘**X**’ do acontecimento. Não há razões para considerar a causa de **X** uma e a mesma coisa que **X**; a causa de **X** é o facto de se proporcionar **X** num determinado momento, num dado espaço e com intervenientes específicos. Confundir o facto **X** com a causa de **X** ou dizer que ambos são o mesmo – e que isso é a essência de uma coisa – é um equívoco grave que perturba a compreensão da relação lógica primitiva que cada ente tem consigo próprio. Para Plotino a causa de **X** é o próprio **X** (a ocultação de um astro por outro): a explicação do fenómeno pela sua descrição permite e aparentemente neste caso o colapso do seu porquê e da sua explicação.

Um eclipse é aquilo *porque* é – um olho só é verdadeiramente um olho se tiver em si o seu porquê, ou seja, a sua visão. Um olho é aquilo *porque* é – o paralelismo que se parece proporcionar é sem dúvida sugestivo, mas de um ponto de vista crítico, não só o fundamento da analogia é débil – um eclipse é um evento, enquanto regra geral um olho é designado genericamente como uma coisa – como o próprio uso do conceito de ‘porquê’ difere entre os dois casos. No caso do olho é por exemplo fácil reconhecer que o seu ‘porquê’ remete para uma perspectiva claramente de teor teleológico (como na proposição: ‘o olho é [foi gerado] para ver’) enquanto no caso do eclipse o seu ‘porquê’ está nitidamente mais associado a uma noção de ‘explicação’ e de ‘causa’ (o eclipse é [causal e explicativo] a ocultação de um astro por outro astro’).

A essência (*οὐσία*) de cada coisa é o seu porquê – e acrescenta o texto de que é deste modo que têm êxito os que tentam deste maneira compreender o que uma coisa é; assim a tese é que compreender o que é qualquer coisa passa por alegadamente compreender o seu ‘porquê’. A proposta surge de forma lapidar:

16: Aquilo que cada coisa é é a razão porque é (*ὁ γὰρ ἐστὶν ἐκάστω, διὰ τοῦτό ἐστι*).

Até aqui o discurso de Plotino insiste de forma concêntrica na ideia de que o ‘porquê’, de que a ‘razão’ de uma coisa é aquilo que na verdade essa coisa é; agora acrescenta-se a informação de que se por um lado é verdade que:

1. A forma (*εἶδος*) é causa (*αἰτίον*) do ser (*εἶναι*) de cada coisa.

Por outro lado:

2. Se se abrir/desdobrar (*ἀναπτύσσω*) cada forma (*εἶδος*) para si mesma (*πρὸς αὐτό*), nela se encontrará o ‘porquê’ [de cada coisa].

Repare-se no discurso profundamente metafórico aqui utilizado e articulado no sentido de firmar a tese até agora estabelecida – o apelo a um alegado ‘desdobrar’ ou a um ‘abrir’ de cada forma no sentido dela própria podia condensar e sintetizar aquilo que vai sendo o sentido do movimento geral do trabalho especulativo de Plotino. Apesar do uso e abuso da metáfora, principalmente em **2.**, percebe-se que os dois pontos são afirmações distintas, surgindo porém entretecidos no texto justamente com o carácter flutuante não só da semântica dos termos em causa, mas evidentemente e também dada a tipologia própria do discurso plotiniano. A ideia não é simples de ser parafraseada e

devidamente analisada: cada forma é causa de cada coisa, mas ao mesmo tempo cada uma das formas, se perscrutada *em direcção a si mesma*, tem em si própria o porquê da coisa de que ela é causa. Anotemos: a forma ‘olho’ é a causa da existência dos ‘olhos’ e é também a própria forma que implica necessariamente o porquê de cada coisa – um olho explica-se, um olho define-se principalmente através do atributo da visão. O porquê de um eclipse é a sua definição – enquanto a forma do ‘eclipse’ é por ventura a suposta causa do acontecimento astronómico. Neste modelo especulativo apresentado por Plotino, o intelecto é a estrutura metafísica que garante por um lado a existência das coisas através das formas por outro lado é também aquilo que assegura um ‘porquê’ a todas as coisas com vida.

A passagem mais difícil deste excerto é:

21-23: Εἰ δὲ παρὰ νοῦ τις λέγοι, οὐ χωρίς ἐστίν, εἴ γε καὶ αὐτό ἐστιν· εἰ οὖν δεῖ ἔχειν ταῦτα μηδενὶ ἐλλείποντα, μηδὲ τῷ «διὰ τί» ἐλλείπειν.

São as frases que terminam este segmento e são por sinal outro exemplo do tipo de argumentos comumente tecidos por Plotino. Vejamos:

- A12: 1.** Se ao intelecto, sendo perfeito, nada lhe pode faltar.
2. Se o ‘porquê’ encerrado em cada forma é intelecto.
 ∴ Então [ao intelecto] não lhe deve faltar o ‘porquê’.

Os defeitos de **A12** são espantosos; o que se procura na conclusão do argumento está pressuposto numa das suas premissas e introduzem-se termos que não são resolvidos.

Relativamente aos pressupostos que se implicam em **A12**, atrás no comentário a **1.21-25** observámos a fragilidade argumentativa que envolve a postulação do intelecto universal enquanto suposto princípio organizador da realidade. Aqui a reinvocação deste dispositivo está longe de ser apenas uma questão dedutiva – se para Plotino o intelecto é o princípio da verdade e a estrutura unificadora de um alegado organismo das formas e do mundo sensível, a ideia é agora de que é justamente também nessas formas que se encerra a teleologia de cada coisa. Não há ao momento e no entanto nenhum argumento que consolide de um ponto de vista crítico todas estas posições; a ideia de que as formas dos entes animados têm em si próprias o ‘porquê’ de cada um destes seres parte do preconceito nunca verdadeiramente discutido em texto de que a vida traz consigo uma necessária teleologia. Todo este posicionamento é impressionante na extravagância conceptual que funda sem nunca oferecer verdadeiras razões, sem nunca discutir ou sequer explicar a fundo os moldes do fenómeno da participação no inteligível e da instanciação das coisas no mundo sensível. A referência agora à tese de que o caso dos seres animados se demarca pela diferença, por terem na sua forma uma determinada teleologia que lhes é associada emerge sem justificação teórica e a partir de meras sugestões e associações de ideias. A terminologia claramente metafórica que é usada reforça o ambiente de sugestões concêntricas deste texto – o uso de um conceito de causalidade associada à noção de explicação, bem como a recondução confusa destas noções à ideia de uma finalidade dos entes concorre para a debilidade argumentativa geral do discurso de Plotino.

2.23-38. Νοῦς δὲ ἔχει τὸ διὰ τί οὕτως...ἕκαστα καὶ ἕκαστον πρὸς αὐτό. Na senda do que tem sido desenvolvido, o texto prossegue no mesmo trâmite – o intelecto tem nele o porquê das coisas e é alegada e simultaneamente cada coisa nele. Para além da permutação imprópria entre os verbos ‘ter’ e ‘ser’ (ex. ‘o intelecto é as formas’ por ‘o intelecto tem [em si mesmo] as formas’), as

ideias repetem-se relativamente ao segmento anterior. O reforço da ideia da necessidade perfeita desta estrutura do inteligível concorre novamente para o reafirmar de que a causa de cada uma das coisas está nele e de que à semelhança do que acontece no mundo sensível – onde existem coisas compostas de muitas partes, perfazendo totalidades orgânicas cujo ‘porquê’ está nesse ‘ser em tudo’ – assim no inteligível todas as coisas estão relacionadas consigo próprias, mas também estão desde o princípio em relação com a totalidade inteligível de que são partes sistemáticas.

Com isto Plotino não está a oferecer argumentos para as decisões de que o presente texto é expressão e até a insinuação lógica de que o intelecto que tem tudo (*πάν ἔχον*) tem de ter também e necessariamente a perfeição e a causa de cada coisa não é devidamente realizada com clareza e argúcia. Comprometido mais com uma necessidade de exposição gratuita do que com uma defesa apertada das ideias que constrói, Plotino avança por sugestões e associações, não se ocupando de justificações ou fundamentações da estrutura especulativa que constrói. O intelecto é o garante da verdade eterna das formas e emerge também e estranhamente como aquilo que é cada uma das formas, sendo ao mesmo tempo aquele que tem em si o porquê de cada forma e no qual participa aliás em cada uma delas. Mas Plotino não ofereceu razões válidas, justificações robustas ou um argumento sólido no sentido de estabelecer as fundações da especulação que adianta.

A comparação sugerida depois ocorre também sem um verdadeiro fundamento; se o problema da polissemia do ‘porquê’ já atrás por nós relevada se destacava, agora Plotino compromete ainda mais este termo ao sustentar que o seu significado está relacionado com a totalidade de causas e efeitos que perfazem uma coisa composta. O problema deste novo *constructo* teórico está na tese que se acrescenta: se o ‘porquê’ de uma coisa era atrás descrito recorrendo a um confuso colapso entre a sua explicação, a sua definição e a sua causa propriamente dita, agora a tese é a seguinte: as coisas compostas estabelecem entre as suas partes ligações simultâneas de causa e efeito cujo ‘porquê’ está aparentemente no seu todo. Intuitivamente a sugestão entende-se: um homem, a título de exemplo, é um composto de partes em contínua interacção e cujo sentido, porquê, causa ou explicação está no seu ser em conjunto. No entanto e do ponto de vista argumentativo, toda esta flutuação entre os termos das definições torna a totalidade da questão difícil de analisar e de compreender em profundidade. Se há no meio desta trama ainda que acomodar uma claríssima noção de uma teleologia de cada coisa (composta ou não), Plotino parece agora comprometer-se com a ideia de que, pelo menos nas coisas compostas, o porquê de cada parte de um conjunto consiste no ‘ser do todo’ (*πάντα εἶναι*) e que de algum modo aquilo que acontece no mundo sensível sucede de forma semelhante no mundo inteligível: cada coisa está relacionada consigo própria e ao mesmo tempo com o todo, ou seja, cada coisa tem uma definição e um propósito, mas simultaneamente cada uma das partes está relacionada com a totalidade que perfaz.

Todo o problema desta passagem é claramente a questão da causalidade com que se move todo este discurso; a teleologia plotiniana atravessa transversalmente todas as ideias de causalidade que são produzidas neste esquema especulativo e a dificuldade agudiza-se quando se confronta o texto com a simples ideia de que na verdade Plotino nunca coloca em dúvida a suposição de que as coisas têm de facto um sentido, um termo de efectivação, um término de realização da totalidade da sua potência. Já atrás o referimos: do ponto de vista microcósmico, o porquê do olho é a sua visão, o porquê de um eclipse é a sua definição (remetendo, como também já vimos directamente para o aristotélico: ‘*στέρησις φωτός*.’ *Ἐὰν δὲ προστεθῇ τὸ ὑπὸ γῆς ἐν μέσῳ γιγνομένης, ὁ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὕτως*.’; *Met.* 1044b.14-15) e de uma perspectiva mais macrocósmica, o porquê de um ser vivo é a manutenção da sua vida rumo ao bem – vislumbrando-se assim que toda esta

estrutura de sentido é mantida por um alegado inteligível fundamental que justifica e é a causa da essência e da existência de todos os entes.

2.38-56. *Εἰ οὖν ἡ συννπόστασις ὁμοῦ...ὁ γιγνόμενος ἄνθρωπος γενητός.* As três frases seguintes introduzem um bloco de orações condicionais; mais uma vez o texto não é evidente por subentender informações pontuais que não explicita nunca claramente. Vejamos os três segmentos, parafraseados:

A13:

1. **Se** todas as coisas juntas perfazem uma coexistência **e** se todas as coisas têm um porquê **e** não há separação [entre aquilo que as coisas são e o seu porquê] **[então]** as coisas causadas têm em si mesmas necessariamente as suas próprias causas.
2. **Se** as coisas têm a causa do existir (conforme 1.) **e** são auto-suficientes **e** independentes da causa **[então]** têm a causa em si mesmas **e** com elas mesmas.
3. **Se** ali [no inteligível] nada é em vão (**P4**) **e** muitas coisas estão em cada coisa [muitas partes perfazem coisas compostas, ‘coexistências’] **[então]** cada ‘porquê’ é relativo a todas as coisas que [o inteligível] contém.

Nenhuma das três proposições compostas e avançadas por Plotino oferece argumentos condicionais dedutivamente válidos. Em 1., a primeira e a última conjunção assinala a introdução de termos cuja natureza não é sequer devidamente esclarecida ou fundamentada em discussão crítica. Agravando esta situação, anote-se ainda que a conclusão retirada é avançada precisamente na premissa do mesmo argumento. Em 2., além da flutuação semântica dos termos que se verifica, estamos justamente de novo perante a mesma decisão retórica: aquilo que se pretende argumentar no final da condicional está pressuposto como verdadeiro na primeira premissa. O argumento 3. é diferente dos dois anteriores: avança uma conjunção com dois termos – um pressuposto através de **P4** e outro implícito que parece recapitular lições claramente pré-socráticas, numa condicional que termina também com uma conjunção de dois termos. A dificuldade em validar esta inferência está no simples facto de que o termo que ocorre explicitamente na conclusão não aparece nas premissas do argumento.

No entanto os três pontos de **A13** servem para renovar a linha especulativa que se tinha vindo a desenvolver: as coisas compostas, no mundo sensível, têm em si mesmas as suas próprias causas; nada é gerado em vão e o ‘porquê’ de cada coisa é assegurado pelo inteligível eterno. No inteligível - repara Plotino - o ‘porquê’ e ‘o quê’ são o mesmo: a definição, a explicação de uma coisa e a sua causa são idênticas. Este problema já tinha sido atrás referido por Plotino; reemerge agora, renovando a sugestão de que o ‘porquê’ pré-existe ou coexiste com o ‘quê’ de cada coisa. O texto recorre aparentemente a uma pergunta retórica para reafirmar a tese: o que é que cada coisa poderia ter mais e acima do intelecto – como se fosse um pensamento dele – que não fosse perfeito? A interrogação é tortuosa, e no contexto pouco adianta de positivo ao raciocínio; a insistência na figura conceptual da perfeição e a inclinação para a antropomorfização do intelecto – com a introdução da temática de um pensamento desta entidade – são evidentes nesta passagem e configuram em absoluto o ambiente intelectual do texto. Até ao final deste parágrafo, Plotino insistirá no tratamento da ideia de perfeição, trabalhando o ideário que atrás já tinha sido apresentado: se o intelecto é perfeito, nada lhe pode faltar e estando nele as formas presentes, o porquê de cada uma delas está também necessariamente contido na sua existência. Porque é

perfeito em cada pensamento, cada coisa pensada mostra-se (*προεφάνη*) inteira, ou seja está desde o princípio preparada na totalidade e existe eternamente no inteligível. Se algo é inteiro pode dizer-se que é necessariamente para sempre; mas ao invés aquilo que se acrescenta pertence ao que é gerado e portanto, por analogia, ao que é imperfeito. O parágrafo termina depois com a afirmação de que o Homem que veio a ser é gerado.

Do ponto de vista conceptual não há muito a acrescentar; Plotino desenvolve neste último segmento aquilo que já tinha vindo a ser preparado, renovando sugestões através de falsos enunciados com condicionais que assentam quase sempre em falácias de premissas sem conteúdo cognitivo relevante de suporte sério para a conclusão apontada pelos argumentos e que amiúde fazem recurso a petições de princípio. Nos argumentos apresentados, os antecedentes raramente são demonstrados ou sequer discutidos; o texto plotiniano insiste em manobras retóricas de sugestão com interrogações complexas e com falácias semânticas que assentam no uso ambíguo dos termos que perfazem os argumentos. O presente texto está empenhado em edificar uma série de argumentos que convergem para o estabelecimento infundado dos pressupostos avançados; as soluções filosóficas que são introduzidas nos raciocínios e na verdade até os próprios problemas que determinam o sentido dos argumentos são espúrios e infundados, de um ponto de vista crítico e analítico.

3.1-15. Τί οὖν κωλύει προβουλευσασθαι...ἵνα πάντα. Porque é que não há deliberação prévia sobre o Homem? A questão colocada agora visa refutar a ideia transmitida na última frase do parágrafo anterior. O Homem está em acordo com a sua forma no intelecto. Por ser eterna, a forma e aquilo que é de acordo com ela não é passível de ser deliberado – adianta Plotino.

A referência indirecta a Platão remete claramente para o *Timeu*.¹⁰⁹ A ideia da introdução de Platão é aqui claramente fundamentar o raciocínio que se segue numa falácia da autoridade. O argumento é simples: se Platão mostrou que as coisas se geram para a eternidade e que para tal não concorre nenhuma deliberação divina, então segue-se que é verdadeiro o facto de que naquilo que é eterno e sobre aquilo que é perfeito não é possível deliberar. A renovação da tese que já atrás tinha sido evocada faz-se completamente à margem de Platão¹¹⁰ – naquilo que é eternamente não é possível raciocinar-se porque deliberar é característico apenas do que é imperfeito. Esta ideia já tinha sido atrás trabalhada; reemerge agora e gravita em torno do mesmo conjunto de ideias. Por um lado aquilo que é perfeito não pode pensar, e por outro lado naquilo que é perfeito também não pode haver pensamento. Assim: em primeiro lugar a forma do Homem é eterna e perfeita e por isso mesmo alegadamente não é pensável; em segundo lugar não houve deliberação para gerar o Homem porque supostamente tal implicaria que o princípio gerador dos seres fosse de alguma forma imperfeito.

Até ao final deste segmento Plotino vai acrescentar a noção de belo ao raciocínio. Uma coisa é bela porque é inteira, porque é um todo – e é justamente isso que é uma forma. Se for possível melhorar uma coisa, então não se pode dizer que essa coisa seja de facto bela. O que é belo é perfeito e está eterna e plenamente realizado juntamente com a sua causa.

¹⁰⁹ Vide Plat. *Tim.* 27D5-28A4.

¹¹⁰ Atrás já tratámos esta questão com a devida acribia (*vide* nota n.º 91); falta apenas sublinhar: as referências às fontes mais antigas em Plotino são amplamente utilizadas e fazem parte de uma ideologia da manutenção sapiencial para legitimar as propostas do texto. Como atrás também referimos, as distorções de sentido a favor de si próprio, bem como o esvaziamento do contexto de onde as referências são retiradas de modo superficial constituem um dispositivo retórico e um exemplo evidente de abuso filosófico explícito.

A ser reabilitado de uma perspectiva analítica, o discurso de Plotino só pode ser examinado à luz de um ponto de vista que o regenere conceptualmente face ao uso e abuso de metáforas. Nesta passagem a falácia da autoridade concorre para um reforço da essência do que se quer transmitir. Plotino não discute nem duvida dos conceitos de base que sugere – o trabalho aqui em torno do conceito de perfeição bem como a sua associação com a eternidade, com a ideia de que não pode haver pensamento que lhe esteja associado e até o labor em torno da figura do belo agora introduzida demonstram o carácter gratuito com que as ideias se articulam no discurso plotiniano. Não há dúvida de que Plotino serve um legado que reelabora e redefine à medida das suas necessidades, sem muitas vezes respeitar o contexto original das noções que recompõe – mas o que nos interessa sublinhar é que em rigor o seu discurso insiste no uso de figuras conceptuais de tal forma que se entremeiam claramente com um registo especulativo de teor mitológico com sugestões de ideias articuladas num edifício nocional infundado relativamente às questões que coloca e ao modo como aparentemente as soluciona. Se é verdade que é possível pensar a eternidade das formas – no sentido de um realismo platónico estrito –, a associação destas ao conceito de perfeição e beleza tal como enunciadas por Plotino é uma decisão absolutamente infundada. A forma de ‘brancura’ pode ser o modelo ideal de todas as instanciações do branco nas coisas que exibem a qualidade em causa. O ideal de Homem pode à partida ser o modelo de todas as suas instanciações particulares – com isto pode certamente dizer-se que a forma é predicável de um certo atributo de perfeição face aos exemplos particulares dela, mas apelar à perfeição para o associar necessariamente à qualidade de ser belo e à impossibilidade de ser uma noção pensável por qualquer sujeito é uma decisão avulsa e injustificada no argumento.

Plotino termina este bloco com a referência à ideia da completude das formas: se estão presentes, configuram as coisas na totalidade de tal modo que nada nelas é sem porquê. Os ‘olhos’ e as ‘sobrancelhas’ fazem parte do todo de um rosto – têm o seu porquê naquela totalidade porque esta participa das formas no intelecto que lhe determina a essência. O aparecimento desta discussão da causalidade associada à constelação de argumentos que gravita em torno da questão da perfeição carece exactamente do mesmo problema que atrás tratámos; é concebível que a forma do ‘branco’ esteja necessariamente associada a outras qualidades essenciais – mas daí a inferir que esses atributos estão teleologicamente determinados para o todo que perfaz o modelo e o respectivo exemplo particular da forma é uma decisão criticamente infundada.

3.16-33. *Καὶ γὰρ εἰ ἔνεκα σωτηρίας... ὅτε χείρων ἢ ψυχῇ γίνονται;* o tema da *σωτηρία* regressa nesta passagem agora a propósito do aparecimento da questão da *οὐσία* de cada coisa. Na sequência das teses que atrás se articulam no texto, Plotino sugere aqui que a deliberação relativamente à geração dos entes por parte do princípio divino teria como fundamento a salvaguarda da essência deles. O texto insiste no reforço dos argumentos já atrás tentados: a essência das coisas pré-existe relativamente à deliberação sobre elas e no inteligível todas as coisas existem em relação às outras numa totalidade perfeita e inteira. O porquê do ser e a essência de cada coisa são o mesmo – acrescenta Plotino – e neste sentido supostamente também a sensibilidade dos seres vivos é um facto contido nas formas do intelecto que é perfeito. O argumento parafraseado é:

A14:

1. O ter sensibilidade está contido na forma de cada ser vivo porque é necessário [para a sua sobrevivência] e por causa da perfeição do intelecto [que gera todos entes sensíveis].

2. O intelecto é perfeito e inteiro.
3. Logo os seres vivos têm sensibilidade.

O texto propõe que o facto de os seres vivos terem sensibilidade é expressão de uma certa necessidade contida no intelecto. Por ser um facto essencial e necessariamente presente no próprio conceito dos seres vivos, a ideia é que é intrínseco ao próprio intelecto. Por ser perfeito, o intelecto tem nele próprio todas as causas dos seres e por isso tudo o que é através dele gerado só pode sê-lo de forma perfeita, correcta e conforme a sua essência. A sensibilidade não seria no caso dos seres vivos e especificamente no caso do Homem um mero acrescento adicionado no momento da sua geração; seria um facto necessário à correcta existência dos entes e por isso inerente ao seu próprio conceito, isto é, à sua própria causa e como tal pertencente à perfeição eterna do intelecto. Na sequência deste raciocínio absurdo – argumenta Plotino – seria de considerar que houvesse sensibilidade a partir da eternidade ou seja, que ao intelecto fosse predicável a capacidade da percepção e que este atributo apenas se exercesse no mundo sensível quando por deliberação e por sua vez se efectivasse no inteligível justamente no momento do nascimento de cada alma.

Todo o raciocínio desta passagem parece no seu núcleo explicitamente gravitar novamente em torno da especulação acerca da ideia de perfeição. Na generalidade o argumento pode expressar-se do seguinte modo:

A14':

1. [Se] O intelecto é perfeito.
2. Coisas perfeitas não podem gerar coisas imperfeitas.
3. O intelecto gerou os seres vivos.
4. Se 1., 2. e 3., então o intelecto não pode gerar seres imperfeitos.
5. Logo as coisas geradas pelo intelecto são perfeitas.

A14' padece de muitas debilidades. Por partes temos: **1.** é apenas uma hipótese assumida – nunca sendo devidamente discutida senão apenas nos constrangimentos próprios do debate acerca do uno; a premissa **2.**, ainda que contradizendo **P11**, apoia-se totalmente na sugestão absolutamente gratuita da ideia de que para uma coisa perfeita não é possível criar outra coisa imperfeita; **3.** é claramente um legado histórico-filosófico recuperado aqui e de igual modo também inquestionável; **4.** é a conclusão inconsistente de **1.**, **2.**, e **3.**; neste esquema, **5.** é finalmente o culminar infundado de um argumento *non sequitur*: o reconhecimento da perfeição do intelecto não pode levar à correcta inferência dedutiva da perfeição dos entes gerados e, no contexto, da sua sensibilidade.

O raciocínio pretende mostrar como o intelecto por ser perfeito não pode estar comprometido com a geração de seres imperfeitos; contudo, de uma perspectiva crítica toda a construção argumentativa é claramente inválida. Neste sentido e dada a debilidade dos argumentos produzidos, a hipótese negada na frase final deste parágrafo de que seria absurdo considerar a sensibilidade dos seres um factor apenas acrescentado aos entes no momento da sua geração corresponde apenas a um artifício absolutamente retórico.

4.1-21. Πάλιν οὖν πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν...ὁ κατὰ τὸν λόγον. O texto sofre agora um pequeno desvio do assunto que até então o tinha orientado. Neste preciso momento, a questão é a seguinte: o que é o Homem? A resposta parece reforçar **P8** – existe o Homem sensível e existe o

Homem inteligível. Seguidamente, Plotino articula outra questão: é o Homem sensível uma razão¹¹¹ apenas da alma, diferente dela própria que o gerou e que lhe proporciona a vida e o raciocínio? Ou ao invés será o Homem aquela alma total que anima o seu corpo? Se o Homem é um animal racional, ou seja um composto de corpo e alma, não será esta razão entre uma alma e um corpo o mesmo que a alma total? Plotino continua: se a razão que perfaz o Homem é este composto de uma alma racional, como será possível a existência eterna já que tal só se gera na reunião entre um corpo e uma alma?

O bloco final traz consigo e ao contrário das questões passadas asserções positivas: esta razão do corpo e da alma humana, diz-nos Plotino, não é aquilo que define absolutamente o Homem. A crítica presente é nitidamente histórica e prende-se evidentemente com todo um legado platónico-aristotélico que aqui se recapitula; a sugestão plotiniana é que a explicação da composição que perfaz o Homem não corresponde à definição da forma que está na matéria (*εἶδους ἐστὶ τοῦ ἐνύλου*), mas apenas e tão-somente à natureza do próprio composto gerado e não portanto daquilo que é eternamente. Daí esta rejeição de Plotino: a definição do Homem como um animal racional não explica nem define a forma do Homem – mas o composto que existe.

O texto sujeito a análise destaca-se pela quantidade de questões retóricas que endereça; todas as interrogações caminham na direcção do estabelecimento da tese de que a definição do Homem que consiste na predicação dos atributos da racionalidade e da animalidade não diz respeito à sua forma eterna, mas ao que existe no mundo sensível (**P8**). A definição considerada de Homem por Plotino gravita justamente em torno das duas ideias que traduzem a dualidade da perspectiva metafísica de que aqui se parte. Corpo e alma, animalidade e racionalidade é tetralogia conceptual que anima esta discussão e a tese que Plotino sugere é que a constituição do Homem inteligível não passa pela conjugação destes termos, justamente porque estes apenas podem dizer respeito ao composto, àquilo que pertence ao mundo sensível. O equívoco está aqui na confusão conceptual gerada por Plotino; o texto sugere que a definição de Homem como ‘animal racional’ esclarece apenas o que

¹¹¹ O *λόγος* e a sua posição no interior da economia do presente texto são complexos e difíceis de avaliar dada a irredutível polissemia no texto. Procurámos sempre que possível na tradução manter a ambiguidade que se pressente com nitidez em Plotino. Este problema tem sido debatido intensamente na bibliografia secundária, ao ponto de ter sido sugerido nos anos quarenta, por A. H. Armstrong que o *λόγος* poderia ser interpretado como uma quarta hipóstase dentro do ambiente intelectual construído por Plotino (Armstrong, *The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* 1940). Atrás já referimos o problema que por sua vez se agita em torno do termo ‘hipóstase’. Esta problemática é amplamente retratada e debatida por Luc Brisson (Brisson 1999); a relação deste termo com a questão da providência também já foram devidamente discutidos por Shubert (Shubert 1968) num artigo que releva bem a relação que os dois princípios mantêm nos textos de Plotino. O sentido do termo *λόγος* na época de Plotino era uma moeda comum na arena do debate gnóstico – sendo, aliás, um *aeon* ou seja, uma emanção primordial do ser supremo – e está a nosso ver definitivamente comprometido com uma influência estóica profunda. No presente tratado é bem evidente a flutuação semântica do termo, todavia e ainda assim é igualmente perceptível a ideia de que no texto apresentado, o *λόγος* traz consigo uma significação que o remete para uma causalidade se não criadora, pelo menos reguladora e semelhante ao papel que os princípios inteligíveis desempenham no plano da existência sensível. O *λόγος* é o princípio que adequa cada forma nos respectivos particulares sensíveis, proporcionando-lhes ordem e estabelecendo neles uma existência inteligível; apesar da flutuação dos termos técnicos em Plotino, enquanto produto do *Νοῦς* e de acordo por exemplo com J. M. Rist (Rist 1967, 95), é um nome genérico para a parte mais importante da Alma – é a força providencial, não quedada na mundanidade que media a ligação descendente e ascendente entre o mundo terreno e o mundo superior. Mais uma vez importa assinalar: além das flutuações semânticas dos termos técnicos em Plotino, o que é ainda mais relevante é a constante multiplicação de justificações *ad hoc*, a contínua proliferação de estruturas e/ou de princípios criativos ou reguladores da realidade, sem que se avancem argumentos decisivos a favor das teses avançadas.

este é no domínio do mundo sensível e não portanto na eternidade da forma. Na perfeição do inteligível o Homem não pode ser ‘animal’ ou ‘corpo’ porque estes são alegadamente elementos que só se podem encontrar no mundo sensível. A confusão está no simples facto de que em rigor Plotino perturba um argumento que deveria ser evidente, dada a posição dualista de **P8**:

1. Cada homem/mulher pertence ao mundo sensível [cada homem/mulher é um exemplo do seu modelo].
2. A qualidade de ‘ser-Homem’, como ideia, pertence ao mundo inteligível.
3. Um qualquer ente é um homem/mulher sempre que se lhe possa predicar o atributo de ‘ser-Homem’ o que por sua vez subentende também pelo menos duas qualidades mais: o da animalidade e o da racionalidade.

Para entender o ideário de Plotino que neste texto sobrevém e dado o argumento atrás tecido, vejamos:

A15: Se definida através da introdução dos atributos de ‘animalidade’ e ‘racionalidade’, a qualidade de ‘ser-Homem’ não refere o *Homem ideal/real* (αὐτοάνθρωπος).

O problema é que ‘o Homem verdadeiro’ é o Homem (no) inteligível e portanto logo à partida seria a forma ‘Homem’. Dois erros lavram aqui que importa sublinhar: em primeiro lugar os atributos de ‘animal racional’ só podem e só devem referir-se aos entes que sejam com verdade por eles predicáveis – neste caso é por exemplo absurdo pensar que se está a predicar a própria forma ‘Homem’ no sentido de nela afirmar as características em questão; o segundo erro prende-se justamente com este primeiro: a questão é que para Plotino o ser ‘Homem’, pelo menos no presente contexto, não é entrevisto como uma mera qualidade. *Αὐτοάνθρωπος* refere um sujeito de predicação no mundo inteligível e cuja definição por isso mesmo não pode passar por atributos que se reconduzam ao mundo sensível.

Na senda desta decisão compreende-se agora a questão colocada por Plotino: será o Homem ideal uma razão da alma diferente dela própria ou pelo contrário, será o Homem a alma que se serve de um corpo?

A dificuldade que o texto produz surge evidentemente pelo hermetismo da terminologia utilizada e pela decisão metafísica sub-reptícia que lhe subjaz; no seguimento disto interessa ainda sublinhar o carácter gratuito como a resolução metafísica que analisámos e criticámos é articulada sem qualquer discussão na coluna vertebral deste bloco.

4.21-38. Εἰ δέ τις λέγει...πῶς οὐκ ἄνθρωπος; Numa suposta tentativa de fundamentar **A15**, Plotino sugere agora que só quem considera que a razão das coisas pode ser um composto, uma forma na matéria, é que não acha também apropriado explicar aquilo através do qual essas coisas existem.

Não é de todo evidente o fundamento desta posição já que na verdade a questão reconduz-se à confusão gerada no segmento anterior. À partida e no seguimento do que adiantámos anteriormente não há razões para crer que haja qualquer relação entre a tese de que é apropriado explicar um alegado princípio através do qual o Homem existe e o facto de se considerar ou não o atributo de ‘ser-Homem’ como um predicado que apenas toma valor de verdade se se verificar ou não a predicação simultânea dos atributos da racionalidade e da animalidade ao ente em questão. Na verdade nem o próprio ponto de vista plotiniano – tal como no segmento anterior procurámos analisar – está comprometido com a sugestão estabelecida. Ainda que neste caso pressuponhamos

que o Homem ideal não possa ser um composto de corpo e alma, esta posição não compromete a tese de que se deve explicar o princípio através do qual o Homem existe. Os dois são argumentos diferentes – e representam factos sem relação.

Nos períodos seguintes Plotino procurará definir o verdadeiro Homem. O texto procede de interrogação retórica em interrogação: o que é realmente o Homem? A primeira insinuação passa por afirmar que na presente investigação se procura um princípio criador intrínseco e não separado do homem; depois emergem as hipóteses entretecidas: será a própria razão um animal racional *ou* será ela mesma enquanto razão, a criadora do animal racional? Plotino pede então a substituição do termo ‘animal’ por ‘vida’ e reorganiza o discurso – ἄρ’ ἔτι ἄνευ ψυχῆς: o Homem é portanto vida racional. Logo de seguida questiona-se renovadamente – será o Homem uma vida sem alma? E introduzem-se duas hipóteses: ou o Homem é uma actividade da alma e não uma coisa ou é a alma. Reorganiza-se novamente o discurso e coloca-se a questão: se o Homem é uma alma racional, como se pode explicar que no processo de transmigração da alma e caso esta migre para o corpo de um outro animal que este não se torne também um Homem?

Anote-se que nesta secção se dá uma substituição de termos: ‘animal’ é substituído por ‘vida’ e é a partir daqui que se associa este último termo à ideia da alma. A interrogação que se articula de seguida insiste e desenvolve uma questão que atrás já tinha despontado com a especulação que gravitou em torno da alegada hipótese do Homem ser a alma que se serve (προσχάομαι) de um corpo e de alegadamente haver um princípio criador intrínseco do Homem. Neste momento do texto ainda não é bem evidente, mas o pressuposto **P13** é importante e pode começar a alinhar-se:

P13: Há coisas que actuam através de outras.

P13 está directamente relacionado com **P10-P10’**: no caso específico deste segmento, Plotino coloca a hipótese de que o Homem pode ser uma actividade da alma e não uma alma racional ou uma οὐσία. O problema patente no trecho anterior reemerge aqui desta vez numa outra figura; atrás tínhamos visto como ἀντοάνθρωπος sugeria a existência de um ente inteligível a que o termo se referiria – a questão muda de prisma quando agora Plotino insinua que o Homem não é uma οὐσία mas uma ἐνέργεια ψυχῆς, uma actividade da alma, ou seja, uma actividade de uma coisa diferente dele próprio que alegadamente actuará através do corpo. Com este passo fica por resolver o problema da geração das coisas sensíveis, mas mais grave ainda agudiza-se o problema da ligação entre sensível e inteligível. O inteligível não é concebido como um espaço de predicados de primeira ordem ou de ordens superiores, apenas garantido pela eternidade do intelecto cuja existência por sua vez dependeria causalmente da SE. O inteligível é agora entrevisto de forma personificada, enquanto agente de actividade e até sujeito de predicções de primeira ordem.

5.1-21. Λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον...τὰς πρὸ αὐτῶν καὶ εἰκόνας. Nas primeiras linhas este bloco começa por renovar as questões em torno da natureza do Homem; pode ele ser um composto? Uma alma numa razão que é uma actividade específica sem agente?

Aquilo que se observa à partida é a distorção do significado habitual dos termos agora utilizados:

3-5: [...o Homem é] uma alma numa razão específica (ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ), sendo a razão uma espécie de actividade (ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιαύσδε), e a actividade não pode existir sem o agente (τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι;)?

As dificuldades começam no uso dos principais termos que agora se trabalham: o Homem é uma alma numa razão cuja actividade específica existe sem um agente? Na frase seguinte Plotino introduz

mais termos na equação que visa explicitar melhor a natureza do Homem: as razões seminais/criadoras por um lado não carecem (*ἄνευ*) de alma, mas também não são simplesmente almas e animadas; as razões criadoras do Homem são actividades de uma determinada espécie de alma e as razões seminais de um mero animal, por exemplo, são próprias de uma alma visivelmente e vitalmente mais vegetativa.

Vejamus por partes: na primeira linha deste bloco diz-se que o Homem deve ser uma razão diferente da alma (*Λόγον τοῖνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι*). Daqui inferem-se dois dados: por um lado, como atrás já Plotino tinha assegurado, o Homem não é alma, enquanto por outro lado se afirma que o Homem é uma razão quando justamente no momento anterior afirmara que era uma ‘alma numa razão específica’ (*ἐν τοιῷδε λόγῳ*). Depois aparece supostamente uma caracterização de razão: é uma espécie de actividade específica, neste caso sem agente. Entre as linhas 5-6, sugere-se por sua vez que o homem é uma alma numa razão específica – de certa forma regressando ao que atrás se tinha mencionado –, sendo neste caso a razão definida também como uma actividade particular.

A linha 7 condensa alegadamente um dos desfechos do problema aqui gerado: as razões são seminais (*σπέρμασι*) e por um lado não carecem de alma mas também não são simplesmente almas. Se atrás se tinha defendido que o Homem não é alma mas uma razão, agora o texto avança a ideia de que as próprias razões são de alguma maneira almas. As distorções dos sentidos habituais dos termos aprofundam-se ainda mais com o adensar do discurso: as razões não são inanimadas e são essências, mas ao mesmo tempo são persistentemente caracterizadas como actividades de uma alma específica, consoante o ente gerado e em questão.

A alma específica do Homem nasce na matéria porque ela está assim disposta (*ἅτε οὕσα τοῦτο, οἷον οὕτω διακειμένη*) e toma forma de acordo consigo própria, criando tanto quanto possível nos corpos a imagem humana. O Homem gerado é alegadamente pior (**P9**) porque esta alma conserva apenas obscuramente a forma, as razões, os caracteres, as disposições, os poderes e vários tipos de sensações – que apesar de neste caso específico, parecerem mais claras, por serem imagens – são na verdade mais obscuras que as anteriores.

De um ponto de vista crítico há que anotar as articulações absolutamente mitológicas anunciadas neste bloco: por um lado, já o tínhamos visto atrás, o Homem é uma alma numa razão específica, sendo esta última uma actividade e ao mesmo tempo uma essência; por outro lado, a ideia avançada logo depois estabelece que é esta alma específica que nasce na matéria, tomando a forma de si própria e criando no corpo em questão uma imagem do Homem – o tal Homem composto de alma e corpo. A dificuldade neste tipo de abordagem está na definição e fundamentação de todos os termos em questão: Plotino remete a noção de Homem para a ideia de uma alma específica que em rigor é uma razão criadora em suposta actividade – mas em nenhum lado neste esquema especulativo se duvida ou se debatem os termos em questão: razão, alma, actividade específica, razões criadoras e seminais são tudo termos que emergem como justificação e fundamentação última do raciocínio aqui entretecido, mas eles próprios nunca são criticamente justificados. Isto torna-se ainda mais evidente na referência à tese de que no processo de geração se engendra uma imagem obscura de uma realidade mais nítida. Por não haver nenhuma necessidade inferencial que legitime esta tese nem de igual modo a sugestão de que a coisa gerada é ontologicamente inferior à entidade geradora (**P10'**), também as próprias qualidades alegadamente conservadas pelo Homem gerado são logicamente gratuitas e opacas.

5.21-31. Ο δὲ ἐπὶ τούτῳ ἄνθρωπος...ὧν ἐγένετο φανερός τῇ ἐλλάμψει. O trecho agora a analisar explicita uma informação que até ao momento estava apenas subentendida. A tese vem

agora articulada no seguimento de toda a especulação até aqui engendrada em torno da geração das coisas e da sua relação com um deus. O reforçar deste ideário emerge agora com a tese reforçada de que o primeiro Homem – aquele que está portanto antes da geração – tem uma alma divina:

P14: O inteligível é divino [e é causa do sensível].

P14': O inteligível é melhor (com **P10'** e **P11'**).

É a partir deste pressuposto que desponta justamente o princípio do presente segmento. Há alegadamente e como atrás o vimos dois Homens: o sensível e o inteligível que é melhor por pertencer a uma alma mais divina. Nenhuma razão se adianta para a tese da divindade da alma – e no fundo não se debate nem se esclarecem os motivos que levam à ideia. O facto de o texto recorrer logo de seguida a uma clara falácia da autoridade é um sintoma do que referimos; o argumento é que também Platão teria defendido esta tese ao supostamente indicar que há uma alma que utiliza o corpo em primeiro lugar e outra, mais divina, que o faz em segundo lugar. A explicação para a sensibilidade humana aparece neste preciso momento. O Homem gerado é sensível *porque* é acompanhado por esta alma que nele, aliás, se fixa e que está em contacto com o inteligível, mantendo suspensa a alma inferior e misturando a sua razão com a razão engendrada.

Os problemas que as respostas deste bloco colocam são pelo menos dois: por um lado é evidente em primeiro lugar o abuso da autoridade platónica para o caso aqui edificado; em segundo lugar e bastante mais grave, é de facto o poder explicativo do modelo aqui produzido por Plotino. Afirmar que o Homem gerado é sensível porque nele está fixa uma alma mais divina e em contacto com o inteligível – ou em contacto com o inteligível consoante as próprias flutuações e polissemias características do texto –, não oferece caudal explicativo para o fenómeno da percepção. A implementação conceptual do fundamento da sensibilidade animal num inteligível adia o problema em vez de lhe oferecer uma resposta; ao reconduzir em última análise toda a solução do problema para a ideia de que a inteligibilidade geradora é perfeita – e que por isso contém necessariamente desde a eternidade a perfeição de todos os entes que engendra – fica justamente não só por colocar verdadeiramente em dúvida a existência deste elemento divino e causal da realidade sensível na alma, mas também por criticar a ideia da sua natureza perfeita. Por estas razões e de um ponto de vista lógico o argumento aqui forjado é mais uma vez francamente frágil; por um lado o texto persiste na ausência de argumentos a favor da inferência dos entes que postula – a SE, o intelecto, a alma, em suma, todo o inteligível –, por outro lado Plotino parte acriticamente também de uma objectividade ético-metafísica quando coloca como fundamento estrutural geral das associações das ideias que articula uma ideia de perfeição cuja natureza enquanto qualidade é aparentemente reconhecida como evidente, na parte superior da cadeia ontológica fabricada no texto. **P14** articula-se com **P9** – e só este tipo de estruturação conceptual permite a Plotino relacionar a ideia de que o inteligível ilumina (*ἐλλάμψει*) o Homem sensível, tornando-o melhor; mas o mais crítico e justamente neste conjunto de decisões especulativas minuciosas é a constituição deste inteligível que aparentemente funda e causa a realidade sensível como sujeito de predicções de primeira ordem: sem justificação crítica, Plotino faz intervir no seu edifício metafísico figuras conceptuais que constroem um determinado sentido da narrativa ontológica ali estabelecida. A sua teleologia metafísica combina-se com uma teoria da objectividade do valor que sustenta a anatomia geral do seu trabalho. Os entes existem *por causa* do bem que os fundamenta – e aqui esta figura do fundamento não passa por ser uma mera abstracção de universais garantidos por uma eternidade, mas é ao invés entrevista como um agente alegadamente mais real e por isso melhor do que aqueles que através dele e por causa dele se geram.

6.1-19. Πῶς οὖν ἐν τῇ κρείττονι...πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὐτὸς οὐκ ἔχει. A pergunta que abre este parágrafo gravita em torno do problema atrás levantado: com a explicação adiantada há pouco, percebemos que a alma do Homem tem sensibilidade porque é acompanhado por uma alma em contacto com o inteligível – a questão agora é saber como é que nesta alma melhor pode haver sensibilidade?

A sensibilidade tem como objectos – refere Plotino – as coisas sensíveis. Reforçando a estrutura conceptual há pouco avançada, adianta-se também agora que também no mundo inteligível, à semelhança do que sucede no sensível, o mesmo acontece. A harmonia do mundo sensível advém desta fundamentação – foi dali que o Homem gerado recebeu a sensibilidade e se ajustou à realidade sensível. Cada coisa ‘aqui’ ajustou-se à realidade ‘dali’ – e a harmonia que há entre aquilo que existe e o que é apreendido pelo Homem funda-se precisamente na correspondência harmoniosa entre o sensível e o inteligível. Avança ainda Plotino: se os corpos ‘daqui’ existissem no mundo inteligível, seriam objectos das sensações e de apreensões – no sentido de que também ali a alma percepcionaria os objectos dados. O mesmo acontece com o Homem gerado: por emular o inteligível, o Homem daqui possui as razões dali na imitação (*εἶχε τοὺς λόγους ἐν μιμήσει*) tal como, aliás, o Homem no intelecto compreende o Homem anterior a todos os Homens. O primeiro ilumina o segundo, e este um terceiro – o sensível – que alegadamente compreende os primeiros dois. Isto quer dizer que quando ajo, actuo presumivelmente de acordo com o anterior, enquanto a actividade deste se deve àquele que o antecede. Cada Homem é segundo aquele que actua através dele – e isto para Plotino quer dizer que supostamente cada um compreende os outros mas por outro lado não os compreende.

O problema tinha ficado atrás sem resposta: porque é que o facto do Homem gerado ter sensibilidade se deve à sua fundamentação inteligível? A resposta é aqui abordada: cada coisa no mundo sensível existe em harmonia com a do mundo inteligível – e cada uma age de acordo com as razões que possui da anterior, numa lógica de imitação metafísica. Mas Plotino nunca oferece argumentos e/ou evidências para o modelo avançado. A ideia de que existem duas realidades nunca é colocada em causa e no seguimento desta assumpção, a noção de harmonia agora introduzida é também questionada. A estrutura em cascata deste pequeno dispositivo pretende solucionar o problema da origem da sensibilidade nos seres vivos, mas fá-lo recorrendo à reiterada e sistemática postulação de entidades que se multiplicam no domínio de quantificação avançado por Plotino para explicar o fenómeno aqui a clarificar. O registo é claramente mitológico e as decisões fundamentais introduzidas são visivelmente arbitrárias. Se colocados fora do contexto conceptual aqui em questão, não há razões para admitir os módulos conceptuais agora avançados: para explicar a sensibilidade no Homem, postula-se outro Homem – de natureza inteligível –, e no seguimento da primeira solução postula-se um terceiro anterior a todos¹¹²; agravando a fragilidade deste discurso, o próprio registo metafórico-mitológico em que se desenrola – e bem como, na verdade, o recurso à ideia de que as coisas se adaptam (*ἐναρμόσαντος*) às anteriores, se imitam e se compreendem – torna todo este argumento do ponto de vista explicativo inválido porque esta replicação de entidades e figuras conceptuais que por conseguinte as articula não concorre para uma verdadeira explicação do fenómeno da sensibilidade nos seres vivos. Fica por exemplo por perceber exactamente porque é que o alegado facto da inteligibilidade como fundamento do sensível explica a sensibilidade; fica também por explicar e criticamente discutir com exactidão como e porque é que as coisas ‘daqui’ são ‘iluminadas’ ou porque se imitam ou se ajustam às ‘dali’ e se compreendem; e está também ainda

¹¹² Sobre o assunto e a perspectiva que aqui lançamos é importante ler dois artigos: o de Bodéüs, ‘L’Autre Homme de Plotin’ (Bodéüs 1983) e o de Wijsengbeek, ‘Man as a Double Being: Some Remarks on Plotinus’ (Wijsenbeek 1985).

por explicar, no fundo, porque é que há entes ‘anteriores’ e outros ‘posteriores’, ou porque há seres ‘melhores’ e outros ‘piores’, mais ‘reais’ ou menos ‘reais’, com mais ‘ser’ ou menos ‘ser’, numa paradigmática gradação ontológica que reemerge como suposto em todos os módulos das estruturas explicativas produzidas por Plotino.

6.19-37.Τοῦ δὲ σώματος χωρισθείσης...καὶ ἡ ἐνέργεια αὕτη χείρων. A multiplicação de entidades prolonga-se também neste parágrafo. Plotino avança: quando a terceira vida e o terceiro Homem se separam do corpo, se a terceira vida seguir a segunda sem se separar do inteligível, pode dizer-se que a terceira está onde está a segunda. Já atrás esta questão se tinha levantado (VI.7.[38] 4.21-38): se o Homem é uma ‘alma numa razão específica’ (ψυχὴν ἐν τοιῷδε λόγῳ) (VI.7.[38] 5.3), o que é que sucede no caso da transmigração da alma humana para o corpo de um animal não humano? Como será isso possível?

A solução plotiniana passa por referir que a vida era todas as coisas – mas que actua (*ἐνεργεῖ*) de maneiras diferentes – quando antes da geração é pura e quer ser Homem torna-se Homem, criando o que é melhor. Mas a vida pode também criar espíritos (*δαίμονας*) inferiores ao Homem - e aquele que está antes dela é mais do que um espírito: é um deus, avança Plotino. Um espírito é aqui uma imitação de um deus: é um ser que depende de um deus, tal qual o Homem depende de um espírito. Apesar das diferenças, as almas pertencem à mesma ordem; quando a alma se junta à vida na altura em que esta era Homem e escolhe ser uma natureza animal não humana dá a razão que tinha a esse ser. Aí o animal possui-a e esta vida é aqui uma vida pior.

Há vários problemas a assinalar neste bloco. O primeiro deles todos passa desde logo pela afirmação de que a vida ‘era todas as coisas’ (*ἢ πάντα ἦν*). A ideia de que há coisas que podem ser outras coisas e na verdade e no actual contexto a tese de que há pelo menos uma coisa que é todas as coisas agride a ideia da necessidade da não identidade (ND)¹¹³. Aquilo que é na realidade um único objecto não pode ser, pelo menos numericamente, dois objectos ou neste caso ‘todos’ os objectos. O sentido da tese introduzida por Plotino pode não ser o da alma ser numericamente idêntica às outras coisas; a vida – enquanto princípio generativo – só na esteira de um deslize retórico é todas as coisas. Na verdade o que Plotino dirá logo adiante é que a vida se torna todas as coisas, isto é, a vida é uma coisa a partir da qual se geram todas as coisas. O problema desta interpretação é que a existência deste princípio é mais uma vez assumida e nunca verdadeiramente colocada em questão ao longo do texto.

Percebe-se no entanto a pretensão argumentativa de Plotino: como princípio que é, a vida pode ser todas as coisas, isto é, podem a partir dela gerar-se todas as coisas consoante a sua actividade. A personificação deste princípio é evidente, mas opta novamente por um exotismo conceptual

¹¹³ De um ponto de vista informal, a tese da identidade é aquela segundo a qual o que é na realidade um único objecto não pode na verdade ser dois objectos. Isto quer dizer que se dois objectos dados – *x* e *y* – são numericamente idênticos, então *x* e *y* são necessariamente idênticos. A tese da não identidade passa por afirmar que se os objectos dados *x* e *y* não são idênticos, então *x* e *y* são necessariamente não idênticos. É difícil de perceber o que pode querer dizer Plotino quando refere que há uma coisa que é de tal natureza que é todas as coisas; a incoerência que assinalamos no texto fere frontalmente pelo menos o teorema da lógica modal da não identidade: dadas duas coisas numericamente diferentes – por exemplo, ‘homem’ e ‘árvore’ –, não pode ser o caso que exista uma coisa – a vida – que seja de algum modo as duas coisas em simultâneo. Esta estratégia de especulação está inserida no programa retórico de Plotino que temos vindo a sublinhar; está inscrita numa lógica religiosa em direcção à saliência conceptual através da constante violação de expectativas inferenciais habituais da consciência. Fica o apontamento – a seu devido tempo, voltaremos à interpretação aprofundada da questão.

característico. A vida que quer ser Homem pode tornar-se Homem, mas em torno disto há todo um ambiente religioso e profundamente antropocêntrico¹¹⁴ que atravessa o módulo conceptual que aqui se articula com vista a explicar a sensibilidade humana: a vida é pura antes da geração e no caso do Homem cria o melhor, enquanto no caso dos outros espíritos gerados cria entes inferiores. Esta lógica mantém-se quando se reforça a mesma abordagem no caso da geração dos espíritos inferiores ao Homem. Nesta gradação estabelecida por Plotino existem os deuses – que são anteriores aos Homens e portanto melhores – e os espíritos – que são inferiores aos Homens e portanto depois deles. Mas apesar das alegadas diferenças entre as almas, Plotino anota que as três pertencem à mesma ordem, ou seja, são do mesmo tipo.

Do ponto de vista argumentativo Plotino não oferece razões para aceitar a construção apresentada. As questões aqui levantadas só se entendem no seguimento da tradição que Plotino herda e transforma. A ideia de que existe uma coisa a partir da qual se geram espíritos, a postulação da existência de deuses e a ideia de que a vida e alma se reúnem para a geração dos seres vivos através de uma escolha e de uma suposta doação da razão da alma ao ente em questão são construções edificantes completamente ineptas do ponto de vista argumentativo. A flutuação semântica e no geral conceptual que atravessa o texto é excessiva para que se torne possível avaliar com rigor a estrutura deste raciocínio. Plotino avançara atrás que o Homem é uma alma numa razão específica, uma razão criadora e que esta última era ao mesmo tempo uma actividade e uma essência de tal forma em contacto com o inteligível que daí adviria a sua sensibilidade. Plotino introduz agora a noção de vida para explicar a possibilidade da transmigração das almas entre Homens e animais não humanos – mas aqui fica por explicar e perceber em profundidade o que é a doação da razão ao animal escolhido na metempsicose face por exemplo ao uso do termo ‘razão’ até aqui; na verdade, fica por explicar o próprio processo de escolha da alma relativamente às vidas superiores ou inferiores e no fundo fica por construir a devida argumentação a favor da existência das entidades aqui postuladas bem como existência de uma gradação ontológica em que os entes são aqui colocados com os alegados factos que Plotino entretece como necessários no modelo explicativo adiantado.

7.1-17. Ἀλλ’ εἰ κακυνθείσα καὶ χείρων...εἷς τοῦτο ἤκομεν. Na abertura deste parágrafo, o texto volta a insistir num discurso que gravita em torno da ideia de que cada princípio modela a natureza para que está determinado desde o início. A partir daqui articulam-se duas metáforas que alegadamente parecem pretender reforçar do ponto de vista retórico a questão que se pretende sublinhar: um princípio cria aquilo para que está inicialmente determinado, tal como os artesãos produzem as formas que lhes ordenam dentro das possibilidades particulares da matéria. Se se modela uma coisa e esta degenera, Plotino avança que tal sucede porque inicialmente o princípio criador era aquilo que afinal mais tarde adveio.

¹¹⁴ O antropocentrismo que aqui salientamos não pode ser ignorado; se é verdade que em Plotino se assiste a um aparente descentramento do Homem quando se sugere a partilha da sua origem com o resto da realidade sensível, ao mesmo tempo o Homem é o ser centro do drama pelo reconhecimento em união da realidade última de todas as coisas – o Uno. O matiz antropocêntrico do trabalho especulativo de Plotino agudiza-se quando se compreende que na verdade o Homem emerge no horizonte das *Enéadas* como o ser de alguma forma central do drama da emanação, uma vez que pelo menos de uma certa perspectiva é ele o protagonista da cisão, da queda original e ao mesmo tempo da reunião mística com aquilo que em última análise tudo possibilita. O homem é o ser vivo capaz de uma vida perfeita (I.4.[46] 4), sem especiais desejos corporais (I.4.[46] 16), auto-suficiente, de uma vontade auto-determinada (VI.8.[39] 1.21) e pleno de vida (I.4.[46] 3).

A metáfora do artesão implementada por Plotino denuncia o carácter personalizado deste princípio criador; mas o problema aqui é compreender em profundidade a analogia metafórica estabelecida no texto e perceber como é forçada. Por um lado, o princípio é como um artesão que modela a matéria, recriando nela um determinado modelo; por outro lado, avança-se simultaneamente a ideia de que este princípio é desde o início aquilo para que está determinado a ser. Vejamos em rigor o que é transmitido por Plotino em linhas praticamente seguidas:

1-3: ‘Mas se modela uma natureza de besta, quando se degenera e se torna pior (Ἄλλ' εἰ κακυνθεῖσα καὶ χείρων γενομένη πλάττει θήρειον φύσιν), quer dizer que não era inicialmente o princípio criador de boi ou cavalo, e que a razão de cavalo e o cavalo são contrários à natureza (ὁ ἐξ ἀρχῆς βοῦν ἐποίει ἢ ἵππον, καὶ ὁ λόγος δὲ ἵππου καὶ ἵππος παρὰ φύσιν).’

4-5: ‘Mas aquele [princípio] já era de certo modo e inicialmente cavalo ou cão (ἄλλ' ἐκεῖνό πως καὶ ἐξ ἀρχῆς ἵππος ἢ κύων).’

A dificuldade no estabelecimento desta analogia está justamente no facto de que na linha 2 o princípio é realmente visto como um agente que modela de forma transitiva uma coisa na matéria. Nas linhas 4-5e pelo contrário, Plotino está simultaneamente comprometido com a ideia de que o princípio *é desde o início a própria coisa modelada*. Um artesão não é as coisas que modela – e o princípio conforme sugerido, se é um agente modelador não pode ser ao mesmo tempo as próprias coisas que modela.

A pergunta que se segue no texto leva o raciocínio noutra direcção ao recolocar o problema da geração noutra perspectiva. A alma da totalidade é uma razão total – e é a partir daqui que Plotino pergunta: o que é que impede que o poder desta alma antecipe tanto a chegada dos supostos poderes que dela provêm como que ela própria chegue à matéria e a configure? O que é que impede a alma de então realizar o que previra aproximando-se do que antevira, como faz um dançarino relativamente ao papel dramático que lhe foi atribuído?

Os pontos a relevar agora prendem-se maioritariamente com o facto de que do ponto de vista argumentativo, para além das metáforas pontuais utilizadas, temos fundamentalmente o recurso simples a uma interrogação retórica alicerçada aqui no poder sugestivo da metáfora central final que encerra a pergunta e na pressuposição tácita de que ao inteligível e neste caso específico à alma – enquanto princípio gerador – não pode estar associada nenhuma capacidade de providência quanto à necessidade ou não da sensibilidade nos seres vivos. Há que destacar ainda o importante reemergir neste segmento da ideia de uma ‘alma da totalidade’ igualada à noção de uma ‘razão total’. Observámos atrás como o termo razão (λόγος) é flutuante do ponto de vista semântico na metafísica plotiniana; o termo reemerge aqui numa nova figura conceptual, desta vez construída por analogia à ideia já atrás avançada de uma alma da totalidade. Estabelece-se agora: a alma da totalidade é igual à razão total. Em VI.7.[38] 5., observámos o problema que se coloca em Plotino com o uso do termo ‘razão’ na definição de Homem; ali as razões são definidas como coisas seminais que se por um lado não carecem de alma, também não são ao mesmo tempo apenas almas: são uma actividade e uma essência. Também atrás tínhamos referido a questão da alma total, a propósito de uma passagem em VI.7.[38] 4.1-21; a sua emergência foi breve, mas marcou um momento importante ao sugerir a hipótese de que o Homem poderia ser entrevistado como um corpo animado por uma alma total. Da alma provêm poderes e são estes que chegam à matéria. A razão é neste sentido também o princípio seminal activo e substancial que produz as coisas.

Como também já o mencionámos, Plotino está interessado em negar a possibilidade de que o princípio esteja de alguma maneira inserido numa qualquer lógica de previsão. Aqui o mesmo

sucede: à alma total, à razão total não cabe antecipadamente traçar um desenho preliminar daquilo em que se tornará como que num plano pré-estabelecido. O elemento de fundo da sugestão metafórica do dançarino e da correspondência ao papel dramático que lhe é atribuído e que lhe compete executar reconduz-se ao que atrás já tratámos: aos princípios, à inteligibilidade perfeita não lhe cabe a possibilidade de conjecturar sobre o futuro porque a perfeição não está constrangida nem é condicionada pela contingência. Isto reforça alegadamente o que foi veiculado no princípio deste parágrafo: se se modela uma coisa e esta degenera, na verdade tal sucede porque desde o princípio aquilo que mais tarde se tornou outra coisa já era desde o início e de alguma maneira aquilo em que se transformou.

Até aqui não há muito a assinalar neste parágrafo; no seguimento do anterior, a especulação em torno da criação aprofunda-se e retoma-se o argumento de que a perfeição – por ser também eterna – não é compatível com nenhuma alteração e como tal não está de igual modo aberta à possibilidade da conjectura, do planeamento e da respectiva realização de um plano pré-determinado.

Atrás já sublinhámos as contradições que daqui se salientam; as mesmas questões se interpõem nesta passagem, mas agora teoricamente de forma mais mediada. Há que assinalar a equivalência estabelecida por Plotino entre ‘razão total’ e ‘alma da totalidade’ – esta decisão anota bem a despreocupação metodológica e argumentativa de Plotino perante inconsistências semânticas evidentes na terminologia que recia. Em parte, a própria exuberância dos modelos teóricos avançados por Plotino assenta justamente no exercício de retórica que aqui bem se exemplifica: fértil do ponto de vista metafórico, riquíssimo em analogias e numa intensa mitologia intelectual, o trâmite argumentativo deste texto é árduo de precisar com rigor porque pressupõe desde a origem teses de difícil compreensão e de concomitante e árdua justificação crítica.

7.17-31. *Ἡμῖν ὁ λόγος...νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.* Plotino recapitula o trajecto intelectual até aqui traçado: a discussão até agora centrou-se no apuramento da origem da sensibilidade humana e de como é possível que o inteligível não seja o responsável por um planeamento da geração do Homem. Logo de seguida volta-se à exposição característica dos princípios metafísico-mitológicos que animam o edifício plotiniano. As coisas do inteligível não ‘olham’ para as coisas do sensível, mas é precisamente o contrário: se no homem é verdade que as suas capacidades se devem àquilo que de inteligível as fundamenta, também é verdade que é justamente através destas que o Homem pode também olhar para o inteligível. Para Plotino há pelo menos sete ideias que a linha de pensamento atrás veiculada deixou alegadamente bem claro:

1. As coisas do inteligível não olham para as coisas no sensível.
2. As coisas do mundo sensível dependem e imitam as coisas do inteligível.
3. O homem tem poderes a partir do inteligível e olha para as coisas no inteligível.
4. As coisas sensíveis estão ligadas ao homem sensível e as inteligíveis ao inteligível.
5. *Os corpos do inteligível são incorpóreos* e são apreendidos de forma diferente relativamente ao que sucede na apreensão no mundo sensível.
6. A sensação aqui é mais obscura do que a apreensão no inteligível *porque* é relativa à percepção de corpos.
7. O homem é sensível *porque* tem uma percepção inferior de coisas que são inferiores, ou seja, de coisas que são imagens das inteligíveis.

O importante a reter do conjunto de informações aqui avançadas é o facto de que em nenhum ponto são introduzidos argumentos para o estabelecimento destas teses. Procedamos por partes; em

1.,o registo de Plotino é amplamente metafórico e neste sentido é difícil apurar com rigor o que está a ser aqui avançado. Uma inferência para a melhor explicação consistirá em insistir na ideia atrás já introduzida de que o inteligível não planeia as coisas aparentemente geradas através dele. Aqui articula-se **2.**: as coisas sensíveis dependem e imitam as coisas inteligíveis – ou seja: a) de cada coisa mais real (inteligível) há (como de resto também atrás já o tínhamos rigorosamente sublinhado) uma cópia (sensível) de cuja subsistência na realidade depende. O Homem é também um reflexo desta realidade metafísica – de cada homem há um original no inteligível e uma respectiva cópia no inteligível. Aqui Plotino salienta uma subtileza conceptual; as capacidades, os poderes do homem sensível existem a partir dos inteligíveis, à semelhança do que acontece aliás com cada ente. Mas Plotino não esclarece o que significa nestes casos ‘olhar’, ‘depende’, ‘imitar’ ou sequer como é que qualquer coisa tem poderes ‘a partir’ das realidades inteligíveis. Algo semelhante sucede em **4.**; refere-se aí que as coisas sensíveis estão ‘ligadas’ ao homem sensível, enquanto as inteligíveis estão ligadas ao homem inteligível. Tome-se em linha de conta **1.**, **2.**, **3.** e **4.**: o trâmite discursivo é quase sempre profundamente metafórico e o texto parece consolidar o seu sentido a partir da contínua insistência no uso de um vocabulário polissémico que só criticamente constitui matéria para argumentos eficazes.

Em **5.** a questão não é apenas o uso de um registo metafórico ou mitológico. A informação que se acrescenta renova o ambiente exótico do edifício intelectual plotiniano e vai na direcção do que atrás já tínhamos salientado: de cada coisa, existem de alguma maneira duas – uma sensível e outra inteligível –, de tal forma que na verdade de cada objecto existem dois corpos: um sensível e um inteligível. Também já relevámos o problema desta abordagem – se a postulação de um mundo inteligível pretendia no platonismo resolver entre outras coisas o problema ontológico da identidade dos entes no devir e a questão epistemológica da origem do saber, aqui ambas as questões parecem desvanecer-se. Diz-se que o sensível imita o inteligível, que este último existe mais do que o primeiro e que só por isso o sensível depende de um inteligível que é sua causa e que o funda na existência; a dificuldade, para além da de entender o significado analítico dos termos que aqui servem de explicação, passa por compreender que a decisão de postular do ponto de vista metafísico duas realidades substanciais distintas, uma sensível e uma inteligível, torna de uma perspectiva meramente explicativa espúria a existência de uma inteligibilidade. Ou seja: se à semelhança do que sucede no sensível, no inteligível existem também corpos, o problema ontológico e epistemológico que tinha então levado à postulação de uma realidade fundamental reemerge sem uma restaurada justificação explicativa.

As informações trazidas por **6.** e **7.** não resolvem esta dificuldade. Ao invés, o âmbito das conjunções causais introduzidas por Plotino em ambas as orações revela-se também espúrio e intelectualmente ineficaz. Dizer-se que no sensível a percepção é mais obscura que no inteligível porque é relativa a corpos sensíveis e que ali o homem é também um ente sensível justamente porque tem uma percepção inferior das coisas traz consigo uma circularidade de raciocínio que dificilmente pode ser convenientemente ultrapassada: o homem é um ente sensível porque aqui tem uma percepção inferior das coisas, mas ao mesmo tempo a percepção dos entes é aqui obscura porque se faz precisamente sobre objectos ontologicamente inferiores, imagens daquilo que os funda.

A última frase do presente parágrafo fecha o raciocínio exposto: em suma as sensações são intelectões obscuras da realidade enquanto no mundo inteligível as sensações são claras. As razões para este desfecho foram atrás anotadas por Plotino; mas as articulações conceptuais entre os motivos que levam ao desenlace final deste bloco são – como vimos – de uma fundamentação claramente criticável e até de solidez dubitável.

8.1-18. *Αλλὰ τὸ μὲν αἰσθητικὸν...τί δὲ οὐ τοῦναντίον;* Apesar da leve suspensão do texto na frase inicial deste parágrafo, Plotino continua sob o mesmo tema com o levantamento de uma série de questões retóricas que procuram solidificar as principais teses já veiculadas no parágrafo anterior. A ideia, seguindo as próprias interrogações de Plotino, é: como é que nenhum animal no inteligível quer olhar para as coisas sensíveis? Ou seja, será que o que está no inteligível descobre, pensa em primeiro lugar o cavalo para que no sensível se origine então também um cavalo?

O problema destas duas questões volta a ser o mesmo: terá pré-existido o pensamento das coisas por gerar à própria geração dos entes? O texto persiste com uma renovada insistência retórica: como seria possível que aquele que quer criar a noção, por exemplo, de um cavalo, pensasse num cavalo? De onde viria a noção? Ou seja: como seria possível estabelecer a origem de qualquer noção, se esta não pré-existisse de alguma forma àquilo que posteriormente, num segundo momento, se vai gerar através do pensamento? Para Plotino é evidente: se o pensamento da coisa criada pré-existisse relativamente à própria coisa gerada, ainda assim e alegadamente a coisa ainda não originada teria de alguma forma de existir antes daquela que passaria a existir depois da sua própria geração.

A questão ganha contornos especialmente confusos porque o texto gravita sempre em torno da mesma tese: nenhuma coisa pode ser gerada se de alguma maneira não pré-existir relativamente à sua própria geração; e de igual modo também nenhum ente pode ser pensado para ser originado se não pré-existir relativamente ao pensamento sobre ele mesmo. A retórica usada por Plotino é poderosa mas simples: a insistência na ideia de que não é possível alguma coisa ser gerada se de algum modo não pré-existir em relação à sua própria geração assenta em princípios teóricos nunca justificados ou verdadeiramente colocados em dúvida. E adiante, concatenado com isto, a ideia de que se segue necessariamente às coisas inteligíveis a determinação das coisas sensíveis é de igual modo uma decisão teórica nunca debatida mas que está no centro de toda a retórica até aqui orquestrada: a geração não sucede por uma qualquer decisão arbitrária preparada e da ordem da sensibilidade, mas é um efeito necessário da existência perene daquilo que é ontologicamente superior à multidão do sensível: a unidade do inteligível.

Não existem dúvidas de que este registo se justapõe ao trâmite da narrativa mitológica do platónico *Timeu*: estando em deus, não é possível deterem-se os inteligíveis que são os princípios da racionalidade aos quais Plotino reconhece poder e majestade. Importa assinalar: a presente secção insiste no uso de interrogações retóricas, não existindo aqui nenhum argumento estruturado ou sequer consistente – é essencialmente um texto que é expressão de decisões que continuam a sedimentar-se numa lógica de uma retórica mitológica desinteressada na verdadeira articulação sólida de argumentos e na estruturação de raciocínios que não sejam apenas justificados pela tradição intelectual que lhe é contemporânea.

8.18-32. *Οτι μὲν οὖν πολλὰ...ἄνθρωπος ἐνταῦθα ἦν.* Até ao final deste parágrafo, Plotino persiste na mesma ideia, introduzindo porém uma nova nebulosa de ideias para o modelo teórico até agora exposto. Se atrás o texto tinha mencionado a existência de apenas um Uno no topo da hierarquia ontológica do edifício aqui amplamente pressuposto, o texto agora sugere a existência de outra figura: para Plotino é evidente que existe um Uno que é muitas coisas e que por isso só pode ser posterior ao totalmente Uno. O texto gravita em torno da ideia estabelecida de que aquilo que é estritamente uno é melhor, anterior e ontologicamente mais do que aquilo que é de alguma forma múltiplo. A crítica é aqui especialmente dirigida à tradição platónica; se tudo o que é múltiplo é ontologicamente imperfeito, aquilo que é totalmente uno não pode ser segundo Plotino uma díade perfeita de dois existentes que fossem de facto o fundamento e garante de toda a essência. Caso isto sucedesse, caso a SE fosse uma multiplicidade, Plotino avança a tese de que não haveria movimento nem estabilidade – mas existira nela um intelecto total e perfeito que abarcaria todos os particulares

e uma vida também perfeita que não viveria apenas como uma única alma mas como todas. A existir esta díade fundamental seria um ser vivo perfeito na sua completude, com o alegado consequente poder de criar almas particulares; não conteria apenas o Homem em si mesmo, pois de outro modo e supostamente cada um dos Homens só existiria no mundo sensível.

É difícil compreender com exactidão todo o material introduzido, o seu real horizonte de sentido e o seu poder crítico; não podem existir dúvidas de que Plotino está a dialogar com Platão e com os platónicos que lhe eram contemporâneos através do *Sofista* (249A-C) e do *Timeu* (31B1). Do ponto de vista teórico, os problemas que o final deste parágrafo traz são relevantes para compreender a anatomia geral do edifício teórico plotiniano; contudo, neste trecho não é possível recuperar qualquer tipo de argumento sólido e devidamente organizado – articulando-se através de simples associações de ideias, as principais teses aqui enunciadas ficam na verdade por justificar e defender. Vejamos o raciocínio agora devidamente mapeado:

1. Este uno é muitas coisas por ser posterior ao totalmente Uno.
2. Se não fosse posterior seria o totalmente uno.
3. Mas o Uno é o melhor e *por isso deve ser mais que uno* (τοῦ δ' ἀρίστου ὄντος ἐνὸς ἔδει πλεον ἢ ἐν εἶναι) – porque o que é múltiplo é [ontologicamente] imperfeito.

Hipótese: A SE é uma díade.

4. Então não haveria nela movimento nem estabilidade.
5. Haveria nela intelecto perfeito e vida perfeita.
6. Seria um intelecto total que abarcaria todos os intelectos particulares e viveria como todas as almas e teria o poder para criar almas particulares.
7. Seria um ser vivo perfeito.
8. Conteria não apenas o Homem em si mesmo.
9. O Homem só existiria no mundo sensível.

Não é possível articular de forma crítica o que se estabelece entre **1.** e **9.**; ou seja: se por um lado não é exequível validar o que de teoricamente se avança entre **1.** e **3.**, entre o resto das teses também não é possível entrever nada de orgânico para qualquer inferência legítima. O que se procura aqui firmar é o estabelecimento de que também no caso do Uno a existência que se lhe atribui é um predicado escalar. Mas **1.**, **2.** e **3.** são antes de mais também expressões de uma confusão conceptual agravada: o uno inferior é muitas coisas *porque* é posterior à SE – mas em **2.**, sugere-se ao invés que é justamente por ser posterior que é múltiplo e por isso de igual modo também inferior. De **4.** a **9.** os problemas que se colocam são de outra ordem, mas concorrem igualmente para a debilidade do raciocínio: da hipótese avançada por Plotino não se pode inferir que sem o fundamento melhor, sem a verdadeira SE não existiria movimento ou estabilidade, que haveria nela intelecto e vida perfeitos na sua totalidade, que a unidade plural seria um ser vivo perfeito (de **5** e **6**) e que conteria apenas o Homem em si mesmo, já que só existiria o Homem sensível. O trâmite intelectual percorrido é obscuro; entre a hipótese avançada e a própria passagem entre **8.** e **9.** não se compreende a relação estabelecida por Plotino: a existir, a díade fundamental conteria na unidade da vida e do intelecto perfeitos somente o Homem em si mesmo, mas ao mesmo tempo – remata o período final do texto – caso não existisse o Homem em si mesmo haveria apenas o Homem sensível. A alegação, seguindo a própria retórica do texto, parece evidente: a díade não conteria apenas o homem em si, o homem autêntico – *pois este só existiria no mundo sensível*. Inferindo para a melhor explicação e simplificando do ponto de vista argumentativo as características próprias do texto,

Plotino está a sugerir o seguinte: se o verdadeiro e último Uno fosse uma díade, o intelecto perfeito e a alma perfeita não conteriam apenas (*μόνον*) o Homem inteligível, pois (*γάρ*) só existiria o Homem sensível. O problema está em acomodar na linha 32 o termo «*μόνον*»; contudo a ideia pode ser expressa do seguinte modo: se o uno fosse múltiplo, poderia conter não apenas o inteligível na sua unidade mas todo o tipo de pluralidade sensível – e neste caso, no caso do uno não ser totalmente uno, restaria apenas o sensível inautêntico, ou seja, o Homem daqui.

O grande problema da secção final deste parágrafo é que nas teses que nele se avançam não se vislumbra um vínculo de qualquer necessidade teórica que concatene por si só num todo coerente – e do ponto de vista argumentativo numa totalidade sólida – o modelo teórico avançado por Plotino e a sua anatomia geral. As teses sucedem-se e obedecem a uma lógica sugestiva de um claríssimo matiz retórico. Assentes na tradição intelectual que as sustenta, as questões levantadas não são criticadas nem rigorosa ou devidamente atacadas – mas são antes usadas numa complexa teia polissémica edificante e apenas superficialmente coerente.

9.1-23. *Ἀλλ' ἔστω, φήσει τις...τούτων τὸ ἄλογον κληθέν.* Na esteira da hierarquia ontológica estabelecida por Plotino, colocam-se agora questões que se reconduzem a uma teoria do valor (*τίμιος*) metafísico; a ideia de que na escala dos entes existem uns que valem menos e outros mais está directamente relacionada com a tese de que há seres num patamar ontológico superior quando comparados a outros. O problema que agora se coloca prende-se justamente com a possibilidade de acomodar aquilo que habitualmente reconhecemos como vil se todas as coisas, em última análise, estão no intelecto e dele provêm; a honorabilidade ou o valor de determinada coisa – avança Plotino – deve-se à alegada racionalidade ou irracionalidade que se lhe pode atribuir, ou seja, ao facto de ser possível ou não reconhecer nas coisas a presença do intelecto. Convém anotar: é difícil perceber o que entende exactamente aqui Plotino quanto à predicação da qualidade da racionalidade ou da irracionalidade às coisas – o problema desta questão assenta na articulação da predicação destas qualidades com a ideia paradoxal de que as qualidades se devem à presença ou à ausência de uma estrutura metafísica como o intelecto nas próprias coisas.

Plotino oferece logo depois um curto desvio temático do que atrás tinha reproduzido; aparentemente é quanto antes conveniente reforçar no leitor novamente a ideia de que o homem sensível difere do inteligível. O homem daqui é racional – enquanto o do inteligível, sendo melhor, é supra-racional.

Nas linhas seguintes o texto questiona a diferença que existe entre a capacidade de raciocínio nos próprios homens e também relativamente aos outros animais; a razão desta desigualdade assenta no facto de que as vidas (que são uma espécie de movimentos) e os pensamentos são diferentes. A diferença, alega Plotino, está directamente relacionada com o facto de que há vidas e pensamentos mais próximos dos primeiros princípios e por isso mais luminosos e claros do que outros. A escala é aparentemente tripla: há pensamentos que são deuses, há os que estão inseridos numa segunda espécie – a da racionalidade – e há uma terceira espécie que se chama irracional.

Nesta pequena secção há a salientar pelo menos duas dificuldades contextualmente relevantes: **a)** a predicação de racionalidade às coisas implica nelas a presença do intelecto; **b)** há pensamentos que por estarem próximos dos primeiros princípios são deuses. No seguimento disto importa salientar que nem **a)** nem **b)** resultam de qualquer implicação lógica da estrutura conceptual que enquadra no geral a anatomia metafísica de Plotino: se a existência é para Plotino um predicado escalar e se os entes estão orientados numa determinada proporção de valor gradativo, importa relevar que na verdade não existe nenhuma necessidade inferencial óbvia de concomitantemente os reconhecer numa escala de racionalidade e de ao mesmo tempo neles entrever a presença ou a ausência de uma estrutura metafísica acrescida, articulados numa lógica ascendente/descendente. Importa sublinhar

o óbvio: não é de todo evidente como e porque razão é que determinados pensamentos, ainda que sejam manifestamente expressão da plenitude da perfeição, possam ser deuses; também não é de igual modo intuitivo o que significa em rigor e como se articula o facto de haver um predicado ‘racionalidade’ articulado numa escala e uma realidade metafísica amplamente sugerida de uma estrutura positiva a partir da qual provêm e onde na verdade estão os entes racionais. Do ponto de vista crítico, ficam novamente por justificar os principais pressupostos sobre os quais se parece sustentar a frase final ao introduzir um indicador causal para avançar uma escala da racionalidade intimamente articulada com os vários tipos de vidas e numa simultânea gradação ética que coloca de forma característica a vileza com a irracionalidade e, pelo contrário, a honorabilidade com qualidade luminosa e intelectual das coisas.

9.24-46. *Εκεῖ δέ καὶ ἄλογον...τοῦ ἐλλείποντος κειμένην ἴασιν.* Se nas linhas imediatamente anteriores Plotino tinha acabado de agrupar todos os entes em três grandes conjuntos – os que estavam para lá da racionalidade, os racionais e os irracionais –, reformula agora a sua perspectiva avançando a ideia de que de certa forma aquilo que se diz ser irracional no inteligível é noutra perspectiva também racional e que aquilo que é desprovido de intelecto é na verdade também intelecto. Depois segue-se a oração:

24-25: ‘[...] pois aquele que pensa no cavalo é intelecto (ἐπεὶ καὶ ὁ νοῶν ἵππον νοῦς ἐστὶ) e o pensamento sobre o cavalo era intelecto (καὶ ἡ νόησις ἵππου νοῦς ἦν).’

A oração surge de facto no seguimento da ideia de que aquilo que até então tinha sido avançado como irracional pode ser de facto também visto – pelo menos numa certa perspectiva – e tomado como racional ou *intelecto*. O problema aqui está na ambiguidade do uso nominal do termo ‘intelecto’. A perturbação conceptual explorada gravita em torno do emprego da terminologia associada a νοῦς: por um lado, o sujeito que pensa é νοῦς, por outro lado, o próprio pensamento, considerado enquanto actividade, é de igual modo νοῦς. O problema prende-se com o uso ambíguo do termo νοῦς. O intelecto é uma estrutura positiva que faz habitualmente parte do tríptico de princípios da realidade inteligível organizada por Plotino numa determinada escala ontológica e ética. O que aparece nas linhas **24-25** é todavia diferente: aquele que pensa **y** e até o próprio pensamento de **y** são na verdade e simultaneamente intelecto. A ideia sugerida pela postulação é surpreendente: há uma coisa tal que é **X** que por um lado é uma estrutura positiva na medida em que existe independentemente das mentes e que alegadamente determina na sua medida os entes colocados abaixo dela, mas ao mesmo tempo **X** é também qualquer sujeito que pensa **y** e até o próprio pensamento de **y**. O problema deste trecho, se for interpretado literalmente, assenta num erro categorial evidente: em primeiro lugar o intelecto é um objecto que existe, uma estrutura metafísica singular, positivamente proposta dentro da anatomia geral da especulação plotiniana; agora contudo nesta passagem, o mesmo termo serve como predicado, qualidade de um sujeito de predicação que oscila entre um agente pensante ao qual é dado o atributo de ser intelecto e a própria actividade de pensar qualquer coisa à qual é por sua vez e também reconhecida a qualidade de ser intelecto.

O texto, no entanto, deixa entrever outra linha de leitura para o momento **24-25**; a proposta organiza-se através de uma condicional. Parafraseando: se a actividade de pensar fosse apenas e tão-somente pensamento, seria estranho se a própria actividade de pensar – por supostamente ser pensamento – ser ao mesmo tempo desprovida de intelecto. O importante aqui é sugerir uma interpretação peculiar do verbo *εἶναι* com um sentido de pertença; assim: aquele que pensa **y** e o próprio pensamento têm intelecto.

Por sua vez não pode haver dúvida de que a frase seguinte se reconduz criticamente ao que já tinha sido avançado por Aristóteles¹¹⁵, mas aqui articulada com a teia de sentido que tinha vindo a ser estabelecida este momento parece emergir justamente para insistir na defesa da ideia de que o pensamento está de alguma forma vinculado ao intelecto. Veja-se:

26-28: se o pensamento é o mesmo que a coisa (νῦν δ' εἰ ταὐτὸν ἢ νόησις τῷ πράγματι), como é que o pensamento é pensamento e a coisa é desprovida de intelecto? (πῶς ἢ μὲν νόησις, ἀνόητον δὲ τὸ πρᾶγμα;)

A introdução da condicional articula a retórica deste pequeno bloco. A primeira parte da condicional é acriticamente dada e como verdadeira e a segunda toma a forma de uma interrogação retórica. Imediatamente atrás – como já vimos – Plotino afirmava:

P14: O uno, o intelecto e a alma são princípios.

P14': O intelecto **X** é um princípio.

Entre **24-25**:

a) Aquele que pensa [qualquer] **y** é **X**.

b) O pensamento de [qualquer] **y** é **X**.

De **26-28** emerge um argumento espúrio que assenta na profunda ambiguidade dos quatro termos envolvidos:

c) O pensamento [o acto de pensar/o intelecto] é igual à coisa [pensada].

d) O pensamento [o acto de pensar/intelecto] é igual ao pensamento/intelecto.

Plotino acrescenta: caso não se verifique o descrito, isto é, caso o pensamento fosse igual ao pensamento ou à coisa pensada, o intelecto tornar-se-ia desprovido de intelecto. Depois vem a informação:

e) [Quem pensa] Não é desprovido de intelecto, mas é um intelecto em particular, pois é uma vida particular.

O intelecto particular não é desprovido de intelecto – tal como a vida particular: ambos não se afastam de serem intelecto e vida respectivamente porque cada parte de uma totalidade é tudo, mas de modo diferente. A afirmação de que algo é ‘tudo’ levanta também questões complicadas de resolver fora do ambiente religioso e teológico habitual:

P15: Há algo que é todas as coisas.

P15': Cada algo [i. e. cada coisa] é todas as coisas.

O problema exposto em **P15** e **P15'** é evidente: a ambiguidade das proposições veiculadas por frases de sentido obscuro permite que existam flutuações retóricas deste género em argumentos que

¹¹⁵ Arist. *Met.* 1075a 1-5.

são obviamente inválidos quando desde logo as próprias proposições que avançam de início são claramente inconsistentes do ponto de vista lógico. Em acto – diz-nos Plotino – cada parte é aquilo que percebemos; mas o que está em acto, aquilo cuja possibilidade está efectivada na singularidade própria é aquilo que está também em último lugar na hierarquia ontológica estabelecida. Tal como atrás já o referimos a ontologia estabelecida por Plotino é gradativa; isto quer dizer que os entes com mais possibilidades ontológicas ocupam o topo da gradação e que, neste caso específico, o último do intelecto é o singular que existe. Os poderes desenrolam-se (*ἐξελιττόμεναι*) a partir do topo ontológico que os possibilita e nesse trâmite – ao alegadamente avançarem – deixam possibilidades para trás ao mesmo tempo que por causa disso encontram algo de novo para acrescentar às necessidades geradas pela sua imperfeição. As últimas frases deste parágrafo são expressão dos efeitos da capacidade do intelecto universal que tornado particular num qualquer ente e portanto lançado para a imperfeição tem ainda a aptidão de ser auto-suficiente, e de a partir de uma vida inferior, ter em si mesmo a possibilidade latente de na sua inferioridade particular se erguer de novo à superioridade.

É importante sublinhar um aspecto quando nos debruçamos sobre o trabalho metafísico de Plotino; por um lado a sua ontologia, como já vimos, assenta sobre fundamentos de forma clara, acriticamente pressupostos; por outro lado, e agravando esta situação como de resto temos também vindo a sublinhar, é o carácter mitológico da sua metafísica. Temos igualmente uma hierarquia ontológica e teológica que estabelece os entes numa teia complexa de relações de poder; mas o mais problemático do ponto de vista crítico é ainda assim a proposta plotiniana de uma ontologia narrativa que passa por postular eventos metafísicos e não factos estáticos. Quando se remete a explicação ontológica da origem e da manutenção de todos os entes para a noção introduzida pelo verbo *ἐξελίσσω*, é bem evidente a natureza especulativa deste edifício teórico na sua anatomia geral: a combinação do factor teológico, através da assumpção de teses tradicionais mais ou menos recriadas e reformuladas na linha de um tríptico metafísico que funda a realidade, com a ideia de que todos os entes são o resultado actualizado de poderes que se efectivam através do tempo, apresenta um trabalho especulativo que se pauta não apenas por um averiguar do estatuto ontológico das principais estruturas metafísicas que perfazem a realidade, mas pela introdução de mecanismos articuladores da ordem postulada. Neste modelo ontológico, refere-se por exemplo e de modo central que existem entes – sensíveis, inteligíveis, particulares ou singulares –, mas é igualmente essencial para Plotino postular acriticamente a existência de um mecanismo metafísico ubíquo, isto é, presente em todas as partes que explica a geração, a persistência determinada e, no fundo, o próprio desaparecimento de todos os seres e dos seus poderes rumo à sua origem. Mas atentemos: Plotino nunca oferece um argumento robusto ou sequer válido que justifique a admissão de nenhum destes intervenientes aqui em jogo – nem do tríptico metafísico introduzido como fundamento da realidade, nem do mecanismo que alegadamente explica o aparecimento de todas as figuras metafísicas inferiores e condicionadas relativamente à SE.

10.1-18. *Ἀλλὰ πῶς ἐκεῖ ἐνέλειπε...ἀδαφόρου τοῦ κοινού ὄντος*. Plotino abre o décimo parágrafo interrogando-se sobre a razão de existir no inteligível aquilo que atrás tinha reconhecido como resultado da deficiência; isto é: porque é que os animais têm, a título de exemplo, ‘cornos’ no inteligível? Existirá também deficiência naquilo que é perfeito?

O texto avança a tese de que aquilo que alegadamente parece resultado de uma deficiência concorre na verdade para a perfeição do animal enquanto forma de vida inteligente. Mas o que nunca sequer é devidamente explicado por Plotino é a razão pela qual reconhece algumas formas dos animais como produtos de deficiências.

Cada ser vivo é composto de muitas coisas – e daqui resulta supostamente o animal perfeito, com o intelecto perfeito e a vida perfeita; assim todas as partes do animal são diferentes e concorrem, segundo Plotino, para a auto-suficiência do animal no seu todo. Mitiga-se aqui o parágrafo anterior: há formas diferentes e umas são melhores e outras serão piores – mas por perfazerem um todo composto de particulares, a totalidade constituída é bela por contraste àquilo que tem todas as partes iguais e que por isso mesmo não pode ser auto-suficiente.

O que este parágrafo reinventa é o uso da terminologia associada à ideia de perfeição. No parágrafo anterior, sublinhámos bem o carácter hierárquico da ontologia plotiniana; acerca do inteligível perfeito, relevámos até o verbo *ἐξελίσσω* que é introduzido no trabalho especulativo da metafísica de Plotino para explicar um alegado decréscimo de perfeição entre a origem e os entes. Neste parágrafo e ao invés insiste-se na ideia de que as deficiências que resultam do desenrolar do uno concorrem na verdade para a perfeição. O que é difícil do ponto de vista conceptual é acomodar duas perspectivas que são estruturalmente contraditórias, dadas duas perspectivas distintas – por um lado é amiúde avançada a ideia de que os entes inteligíveis são perfeitos por contraste aos do mundo sensível que por serem compósitos são imperfeitos, mas por outro lado Plotino avança aqui simultaneamente a ideia de que também aquilo que é composto, enquanto unidade total é a seu modo igualmente perfeito. O pensamento de Plotino está precisamente fundado na tensão entre a ideia de que aquilo que é perfeito de alguma forma é também causa da imperfeição e a tese de que aquilo que é imperfeito – por pertencer a uma totalidade ainda assim una por causa da sua origem – é alegadamente e na verdade também perfeito. Do ponto de vista conceptual estamos perante o uso flutuante de termos numa confusão semântica que parece edificar em profundidade o pensamento plotiniano e o seu trabalho metafísico em torno da ideia de perfeição. Para Plotino é evidente que existe uma gradação ontológica determinada e que esta hierarquia metafísica está devidamente organizada em torno de uma coluna vertebral de carácter eminentemente ético: o que é é também aquilo que é mais verdadeiro, aquilo que é mais *si próprio* e aquilo que mais existe, mas ao mesmo tempo e como corolário desta faceta eleática de Plotino é aquilo que é o bem em si, ou seja, o melhor de tudo, o mais virtuoso, aquilo a que em verdade – e por ser uma alegada totalidade completa e infinita – nem se pode referir com sucesso na dualidade da diferença através de qualquer instrumento linguístico com uma determinada semântica.

Do ponto de vista argumentativo, haveria muitíssimo a referir; para já convém apenas sublinhar que neste parágrafo assistimos portanto a outro desencontro do que seria o uso de uma argumentação transparente e objectivamente consciente da sua robustez ou das debilidades lógicas e substantivas inegáveis de que o texto padece; ao invés, aqui e em Plotino no geral, as ideias são introduzidas e enredadas na lógica própria do discurso produzido, algumas vezes cultivando um perspectivismo promotor de contradições conceptuais insustentáveis do ponto de vista argumentativo – sem que nunca sejam verdadeiramente colocados em causa os pressupostos de que o ambiente mental plotiniano parte.

11.1-33. *Λέγεται δὲ οὐδ' ὁ οὐρανός...κοπὲν ἐκ τοῦ ζῶντος φυτοῦ.* Seguindo o eixo de raciocínio até agora trilhado, Plotino continua a insistir na ideia de que no inteligível não existe imperfeição: no céu todos os animais são bem visíveis e contêm todas as coisas sem que o próprio inteligível – aqui devidamente personalizado – desdenhe da natureza das coisas. Seguem-se uma série de questões retóricas que preparam as propostas que vão emergindo: no inteligível uma planta é uma razão estabelecida na vida ao mesmo tempo que é uma vida em particular e uma alma; a razão é algo uno, mas a primeira planta – da qual provêm aliás as plantas sensíveis – pré-existe-lhes. Note-se bem sobre o que é dito e o modo como as teses surgem arvoradas no texto:

1. O céu não desdenha da natureza de todos os animais¹¹⁶.
2. Todos os seres aqui contêm tudo ali.
3. A planta aqui é uma razão que permanece na vida.
4. A razão materializada na planta é uma vida particular e uma alma.
5. A razão é aquilo pelo qual a planta vive.
6. A razão é algo uno¹¹⁷.

¹¹⁶ Atrás já o referimos; como se pode observar com a referência de que o céu não ‘desdenha’ (*ἀτιμάσαι*) a natureza de todos os animais que nele estão, e muito embora se observe um real esforço de despersonalização do que é mitológico em Plotino, ainda assim o registo avançado remete directamente para uma realidade alegadamente perfeita e povoada de seres vivos. Esta questão diz também directamente respeito à cosmologia plotiniana (sobre este assunto vide a obra fundamental, *Plotinus Cosmology*, de James Wilberding (Wilberding 2006): para Plotino, o cosmos, por ter uma alma, é um ser vivo (II.2.[14] 7.37; III.2.[47] 7.37; III.2.[47] 16.47-8; III.3.[48] 6.8; IV.3.[27] 17.28-9; IV.4.[28] 32.5). É possível verificar este tipo de concepções desde os pré-socráticos a Aristóteles (Lloyd 1992, 232-272). O matiz vitalista da tese de Plotino parece derivar de influências estóicas; segundo Hahm, foi justamente ao movimento estóico que coube a recuperação de uma interpretação literal do que na altura já era tomado como metafórico (Hahm 1977, 66-63). Karl Reinhardt e Theiler argumentaram que o vitalismo de Plotino era essencialmente resultado de uma influência de Posidónio (Reinhardt 1926, 108) (Reinhardt, Posidonius 1953) (Theiler 1930, 70). Do ponto de vista crítico a tese que avança este tipo de posicionamento assenta nitidamente em pressupostos por nós atrás já adiantados e devidamente estruturados (por ex.: **P0**; **P1**; **P8**). Para uma explicação do princípio vida na explicação da realidade de Plotino, vide Ph.D de R. T. Ciapalo, *Life (Zôê) in Plotinus' Explanation of Reality* (Ciapalo 1987). Importa sublinhar que este vitalismo está em profunda conexão com a teoria da SE avançada por Plotino; sobre este assunto importa ler o artigo de Beierwaltes ‘Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform’ (Beierwaltes 2002).

¹¹⁷ O problema deste tipo de enunciados assenta na polissemia do termo *λόγος*; aqui o facto de se avançar com a ideia de que a razão é algo uno parece reconduzir-se à intuição onnipresente em Plotino de que de alguma forma os princípios têm uma necessária unidade que garante a sua superioridade, face ao que deles procede. Releve-se: a tese de que a razão é algo uno, no seguimento do que sublinhámos nas proposições **3.**, **4.** e **5.** emerge aqui nitidamente no seguimento da associação de ideias de que de alguma forma todas as coisas no cosmos plotiniano são produtos de princípios. Este esquema geral é arcaico e explorá-lo-emos adiante com o devido detalhe; a ideia de que há uma lógica (um *λόγος*) primordial e originária de todas as coisas é uma intuição antiga e que podemos reconhecer reproduzida em inúmeros argumentos até às esteiras da especulação tipicamente religiosa dos dias de hoje (vide, por ex., na obra de Robert Wright, *The Evolution of God*, um argumento antropocêntrico que assenta fundamentalmente na ideia de que a organização social e moral humana é reflexo de uma lógica geral da ordem cósmica a partir da qual, alegadamente, é possível inferir a existência de um princípio divino (Wright 2009)). O problema em Plotino dirime-se directamente com o que de mais nuclear existe no corpo teórico do autor; José M. Zamora Calvo, denunciou bem como a questão do *λόγος* está directamente relacionado com todos os problemas que gravitam em torno do mito da processão (*πρόοδος*) e do retrocesso (*ἐπιστροφή*) metafísicos mas também, evidentemente da qualidade mimética de toda a realidade (Zamora 2000, 30-42). Por resumir bem a intuição de Plotino, acerca deste princípio transcendente *contra* o materialismo estóico, vale a pena citar: ‘Para Plotino toda producción es el resultado de una contemplación. Así, el Alma, contemplando las formas inteligibles, produce los logoi inmatereales, que son los reflejados a través del nivel inferior del Alma en la materia sensible. Las almas individuales son logoi de las formas inteligibles, y el Alma, tercera hipóstasis, es la suma de todos os logoi, como en la Inteligencia las formas inteligibles. El logos en Plotino, a diferencia de los estóicos, no constituye el principio último. El Uno-Bien se situa más allá de la Inteligencia y el logos. [...] El logos constituye el ‘movimiento inmutavle y regulador’, en tanto fuente de conflictos y armonías, que mantiene la unidad del universo. A este principio de ordem y determinación se opone la materia indeterminada.’ (Zamora 2000, 33-34). Sobre esta temática, para um aprofundamento absoluto, vale a pena ler Brisson num importante artigo ‘Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle’ (Brisson, Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle. 1999), bem como a obra de G. Heiser, *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus* (Heiser 1991). Deve ser também objecto de leitura o artigo de Turlot, ‘Le «logos» chez Plotin’ (Turlot 1985) e Lambros Coulourbaritsis, ‘Le logos hénologique chez Plotin’ (Coulourbaritsis 1992). Em

7. A razão ou é a primeira planta ou não é.
8. A primeira planta pré-existe-lhe [à razão].
9. As plantas daqui provêm necessariamente de uma dali¹¹⁸.

As proposições por nós parafraseadas são expressão do carácter especulativo aqui presente; a **1.** é sinal evidente de uma personalização do inteligível; a **2.** é ambígua, no sentido de que nela toda a semântica é pouco evidente; de **3.** a **9.**, as teses seguem-se em catarata: a razão materializa-se na planta, a razão é aquilo pelo qual a planta existe, a razão é uma, é ou não é a primeira planta, e a primeira planta pré-existe-lhe. Entre **1.** e **9.** não existe nenhuma ligação de suporte necessário: não há premissas que sustentem nenhuma conclusão e acerca do argumento nem sequer se pode dizer que seja convergente para **9.** Em **9.** o problema adensa-se, porque se atrás já tínhamos feito menção à tese plotiniana de que as formas estariam individualmente relacionadas com cada ser sensível – agora a proposta caminha na direcção inversa ao sugerir-se a ideia de que é da primeira planta que provêm todas as outras sensíveis.

Entre **14-15** diz-se: a primeira planta é uma e as do mundo sensível são muitas e provêm necessariamente da que é inteligível. O problema é articular esta tese com a ideia das formas serem coisas primeiras no inteligível que individualmente causam e garantem a existência das secundárias: se para cada ser existe uma forma correspondente que essencialmente o possibilita e o sustenta na existência sensível, a introdução agora de um realismo platónico através da ideia de que o inteligível é modelo para o sensível, fere um princípio de coerência lógica fundamental para permitir o acomodar desta tese¹¹⁹.

Plotino, para se perceber o alcance da dificuldade do problema que erguemos, importa ler, sublinhando: V.1.[10] 3; I. 2.3; V.4.[7] 2; III.6.[26] 15; III.2.[47] 16; III.2.[47] 2; III.3.[48] 1; V.1.[10] 6. A questão, para nós, é relevante para que deslindemos o significado profundo desta decisão metafísica; para já fica a nota de que esta causalidade vertical entre um inteligível superabundante e um sensível oriundo daquela realidade de natureza privilegiada é o esqueleto teórico avançado por Plotino de diversas formas, sem que de algum modo se introduza simultaneamente uma estrutura argumentativa detalhada que solidifique a tese adiantada.

¹¹⁸ Este processo de génese nunca é exacto ou detalhadamente descrito por Plotino; a metafísica plotiniana está aliás muitíssimo comprometida com o problema de nunca de facto se avançar uma descrição detalhada sobre o processo que objectivamente é referido na explicação da origem causalmente determinada de todos os entes. Dito de outra forma e especificando: refere-se neste caso específico que as plantas do mundo sensível provêm de uma planta modelo que está no inteligível; a dificuldade está no facto de nunca se explicarem os detalhes da génese vertical (isto é, da geração entre o Uno e o mundo sensível). Este problema está objectivamente ligado à questão da causalidade vertical; Michael Wagner, num importante artigo, refere bem a sistemática omissão dos pormenores que envolvem este processo (Wagner 1982). Na terceira parte da presente investigação contamos oferecer uma explicação aprofundada para explicar esta decisão teórica por parte de Plotino.

¹¹⁹ N. B.: Atrás, na nota n.º 45 do presente trabalho de investigação, já o tínhamos referido, mas o problema das formas individuais recoloca-se aqui de modo renovado e premente; a questão é novamente a oscilação estratégica de Plotino relativamente ao tema que é por si só bastante delicado à partida. Entre as linhas 14-15 do parágrafo 11, a lição plotiniana parece apontar para uma explicação da predicação que avança com uma teoria que parece articular-se com aquilo a que habitualmente se designa como teoria clássica das formas; isto é: para cada tipo de coisas sensíveis há no inteligível uma entidade que é o modelo da existência de cada um dos entes. Apesar da aparente coerência que se pressente neste tipo de abordagem, fica por explicar não só o próprio processo de génese da realidade sensível face aos alegados modelos no inteligível, mas também, e fundamentalmente, falta explicar o fundamento último das características próprias dos entes inteligíveis. Este é um problema vasto e que tem já sido aliás amplamente debatido através dos comentários especializados da obra de Platão (Vlastos 1974) (Allen 1965). O melhor trabalho em torno de uma questão que se articula directamente com a que tratamos aqui é o de John Fielder (Fielder 1982). O assunto que

A condicional que se segue articula o resto do argumento: se o que foi avançado é assim, pode também dizer-se que a primeira planta está muito mais viva e é mais autêntica do que as outras plantas que vivem em segundo ou em terceiro grau a partir dos traços da primeira. Como a antecedente que a condicional refere já era débil, ao que agora se estrutura a partir dela falta também validade: do antecedente não se retira nem a ideia de que a primeira planta é mais viva do que as outras, nem a ideia de que as outras vivem a partir dela. Segue-se logo depois: no mundo sensível, a terra tem uma forma e uma razão e tal como de resto em relação à planta, a razão dela estava também aqui e estava, de igual modo, viva. A partir daqui encaixa-se a tese de Plotino sobre a natureza: dada como evidente a vida da terra, o crescimento e a respectiva modelação dos minerais a partir do seu seio ocorrem por haver nela uma razão dotada de alma que a cria e a modela. Aquilo que é chamado de natureza é esta forma criadora da terra. Em VI.7.[38] 5 já tínhamos sublinhado bem a flutuação semântica do termo *λόγος*: aqui o problema reemerge bem patente, porque por um lado imediatamente atrás em 4. é sugerido que este princípio materializado na planta é uma vida e uma alma, quando agora, na linha 21-22, se defende que na terra viva, por haver uma razão *dotada* de alma, se modelam as montanhas a partir do seu interior. Encaixa-se então a analogia da terra como um organismo vivo: o mineral arrancado da terra é como um ramo cortado da árvore – porque na verdade a terra é um ser vivo animado a partir do seu interior por uma razão dotada de alma¹²⁰.

Se pensarmos todo o segmento até agora em análise, são bem evidentes pelo menos dois aspectos: em primeiro lugar que não existe uma relação válida nem robusta de suporte entre todas as propostas avançadas; pelo contrário: as teses articulam-se por associação e sustentam-se baseadas apenas através de uma partilha da semântica aplicada. A analogia que se estabelece é frágil e tem apenas valor metafórico e literário – parte justamente da ideia que acaba por sugerir, e assenta na ideia de que nela há uma coisa tal que tem uma alma e que lhe confere portanto e por causa disso organicidade e vida. A emergência do termo *λόγος* é fulcral por ser de facto o elemento que mais contribui para a confusão semântica do trecho: há um algo que permanece na vida, que se materializa nos seres vivos, que é uma vida particular, que é uma alma e ao mesmo tempo é dotado

anima o artigo de Fielder gravita em torno do problema da auto-predicação em Plotino; o importante é perceber que esta questão se articula directamente no problema da natureza das propriedades e da predicação. Fielder recusa a ideia de que em Plotino estaríamos eventualmente perante uma espécie de ‘predicação paulina’ – desenvolvida por Sandra Peterson Wallace (Wallace 1973) –, acrescentando ao mesmo tempo que a predicação do tipo ε (i. e.: ‘A Justiça ε justa.’) parece remeter o leitor mais atento para o erro categorial que já tivemos oportunidade de salientar. A resposta de Fielder não convence: baseado em passagens como IV.3.[27] 2 e VI.3.[44] 9, Fielder propõe, na linha de A. C. Lloyd, que para Plotino não há razões para cindir uma propriedade tornada particular no mundo sensível, do universal inteligível de que ela é apenas mera instância. A participação é, neste sentido e para Plotino, o simples evento da penetração dos existentes inteligíveis nos particulares sensíveis (A. C. Lloyd 1955). Dado o levantamento do problema, as razões profundas que levam Plotino a este tipo de decisão metafísica vão ser adiante devidamente escrutinadas.

¹²⁰ A intuição é arcaica e pode ler-se com mais pormenor em IV.4.[28] 27; há alguma bibliografia secundária especializada que já quis reconhecer em Plotino pelo menos uma certa espiritualidade animista que se articularia em profundidade na tradição grega religiosa – para nós, e para o que nos interessa sublinhar, o que mais importa é justamente relevar a perspectiva de que é inegável a simpatia de Plotino pela ideia de que o cosmos é uma realidade viva e de que é ao mesmo tempo habitado no seu interior por outros seres vivos. Importa reter: a ideia de que a realidade é composta de animais vivos surge sem qualquer fundamentação argumentativa substancial para além de que evidentemente é um legado platónico *via Timeu*. Este tipo de ideário tem um imenso sucesso ainda nos dias de hoje (*vide* p. ex. um autor contemporâneo e mediático como Lovelock), na área da ecologia profunda onde o contributo de Plotino nalguns casos chega até a ser devidamente reconhecido. Veremos adiante: a ideia de que a realidade é de algum modo um ser vivo que contém todos os outros é uma intuição característica da mentalidade religiosa (Westra, Plotinian Roots of Ecology, Post-Normal Science and Environmental Ethics 2002).

de alma, que é algo uno pelo qual os entes animados vivem e que por causa dele a terra é viva e se criam e se modelam as coisas. Não se explicam os mecanismos desta causalidade, não se explica a materialização nem a permanência na vida da razão, ao mesmo tempo que se flutua – com consequências graves do ponto de vista estrutural – na semântica dos termos.

Uma última nota ainda a salientar é a do papel das interrogações retóricas que dinamizam o próprio texto – são pelo menos dois blocos que ocupam uma boa parte do segmento e que se articulam de forma intrincada para promover a introdução dos novos termos, das alegadas soluções conceptuais avançadas para o raciocínio analógico aqui estabelecido.

11.33-55. Τὴν <δὴ> δημιουργοῦσαν...δὲ ζῶων συστάσεις. A flutuação da aplicação da terminologia técnica, a ambiguidade semântica continua, aqui, de forma explícita; diz-se agora que a natureza é uma vida instalada na razão quando atrás se descrevia numa primeira versão que a razão era uma vida e uma alma, para logo de seguida se afirmar que a razão é dotada de alma, quando uma planta é, alegadamente, uma razão que permanece na vida. Em 33-36, a estrutura conceptual sofre novas distorções: a natureza é uma vida instalada na razão e é a partir dela que se infere a ideia de que no inteligível a terra existe com uma vida mais primordial (*πρότερον*) a partir da qual a terra do mundo sensível provém. Há uma correspondência que aqui se estabelece relativamente ao que tinha sido avançado no segmento que atrás analisámos: a primeira planta tem uma vida mais primordial tal como, agora, a terra; da primeira planta derivam as outras, do mesmo modo que também neste preciso momento da terra inteligível, de uma vida de terra penetrada pela razão (*ζῶων ἑλλογον γῆς*) deriva também a terra do mundo sensível¹²¹.

Para já importa salientar: o raciocínio é até aqui estabelecido por puro paralelismo retórico; a flutuação semântica – por sinal, logo também bem patente, na ideia de vida e de terra – compele à confusão, não existindo também premissas com proposições de conteúdo cognitivo relevante que solidifiquem esta posição.

O que se estabelece logo de seguida também é importante:

1. O fogo é uma razão em matéria (como são as outras coisas do mesmo género).
2. O fogo não surge espontaneamente.
3. O fogo não surge do atrito.
4. A matéria não é fogo em potência de tal modo que o fogo possa provir dela.
5. O princípio criador do fogo deve ser conforme à razão.
6. Logo, só uma alma é capaz de criar fogo?

Nas proposições estabelecidas¹²², há pelo menos dois momentos fundamentais – em **1.** e **6.**, Plotino avança com interrogações que sugerem a suposta evidência do raciocínio. Mas também neste

¹²¹ O esquema metafísico de Plotino sobre a anterioridade das coisas e a sua necessária natureza primordial e mais autêntica face ao que é metafisicamente inferior e secundário é um dos factores mais preponderantes em todo o ambiente especulativo avançado nas *Enéadas*. Este tipo de reflexão dualística, entre uma realidade superior e outra inferior, coordenada respectivamente com a ideia de que há uma realidade anterior e outra posterior é abundante no material especulativo que é regra geral avançado no pensamento de contornos claramente religiosos. Aqui este facto não é excepção; adiante mostraremos o que alicerça do ponto de vista cognitivo, em Plotino, este tipo de escolhas.

¹²² É importante referir um aspecto fundamental no que aparece estabelecido nas proposições avançadas por nós entre **1-6**: apesar do argumento em 6., na verdade nenhuma das asserções que constitui esta parte do texto tem entre si qualquer relação de suporte. O evidente é que as frases se seguem numa lógica de mera associação vaga de ideias e conceitos que se estruturam em torno de uma ideia fundamental: a de que o fogo é criado por uma vida ígnea. A

segmento as flutuações semânticas dificultam uma clara compreensão do raciocínio evidenciado; diz-se que o fogo é uma razão – e sublinhe-se bem, novamente, o aparecimento do termo *λόγος* – ao mesmo tempo que se parte imediatamente do princípio de que, por não ser fogo em potência, a matéria não pode ser o agente responsável pela geração do fogo, mas só um princípio estruturador – que seja conforme à razão – o pode¹²³. É difícil compreender como relacionar este pequeno trecho com aquilo que o antecede; mas é também difícil perceber o próprio valor cognitivo do que é avançado – é que apesar da presença dos indicadores argumentativos, as proposições não aparecem mais uma vez devidamente articuladas em relações robustas de suporte e os termos semânticos em questão emergem impreparados e indefinidos tanto no eixo principal do segmento como no próprio sentido do raciocínio que se inicia desde o início do parágrafo.

A frase que se segue é importante, porque é justamente aqui que se inicia a resposta explicativa à questão enunciada em 6. O período é de difícil interpretação: será que só uma coisa que seja vida e razão, poderia criar o fogo? Daqui resulta uma referência à autoridade de Platão: há uma alma em cada um dos elementos que constituem as coisas compostas e que está relacionada, por exemplo, com a criação do fogo sensível. O que cria o fogo sensível não é o atrito, é uma vida ígnea, um fogo mais verdadeiro.

Note-se bem: há uma leve correspondência relativamente ao que atrás se defendeu – a ideia de que as primeiras coisas são mais verdadeiras e estão mais dotadas de vida do que as secundárias reemerge no texto – mas ao mesmo tempo, agora, ocorre uma flutuação associado ao termo *ζωή*. O fogo está vivo, está mais dotado de vida – aquele fogo que está além das coisas sensíveis –, é mais fogo, tal como de resto sucede com os outros elementos: o ar e a água; mas estes elementos não têm uma alma como a terra. Os elementos fazem parte do mesmo organismo que incorpora o todo – mas, segundo Plotino, a vida não se manifesta neles tal como de resto também não acontece na terra. Desta deduz-se a vida a partir dos animais que nela nascem – mas, para Plotino, também a partir do fogo, da água e do ar se geram animais.

Os problemas que pautam este segmento são semelhantes aos do trecho anterior: a interrogação em 6. é de difícil interpretação porque a sua resposta não é oferecida de forma evidente. Depois Plotino avança várias teses: a de que o verdadeiro fogo está para além das coisas sensíveis e é mais fogo do que o mero fogo sensível, a de que no ar e na água não se manifesta a vida, mas que é possível deduzir deles a vida.

multiplicação de termos, definições e redefinições é exponencial e neste sentido os raciocínios de Plotino são opacos e frágeis.

¹²³ No seguimento da nota anterior, note-se bem como este tipo de posições – por não serem críticas – não têm de facto uma fundamentação de suporte argumentativo sólido; tanto quanto é dito, o raciocínio aqui é o seguinte: a matéria não pode ser o agente responsável pela geração do fogo porque só um princípio racional, só um princípio que seja conforme a razão pode ser o responsável pela origem de uma coisa, o fogo, que é de algum modo também razão. Este tipo de argumento consiste em basicamente avançar o seguinte raciocínio: a causa de uma coisa *x* não pode ser *y*, porque só uma coisa semelhante ou de acordo com *x* pode ser a causa da existência de *x*. O problema deste tipo de explicações assenta justamente na sua insuficiente capacidade explicativa que contraste com o seu imenso poder retórico; a origem de uma coisa explica-se com recurso à postulação de um princípio causal que paradoxalmente remete apenas e tão-somente para aquilo que se pretende explicar. Este é um caso característico de um círculo vicioso: a conclusão do argumento ou a explanação do evento a explicar inclui o termo a ser definido na própria definição; aquilo que é preciso elucidar está de algum modo contido nas premissas ou é por elas implicado. Todo este capítulo visa fundamentalmente explicar a diferença que existe entre as coisas que existem no mundo sensível e as formas que lhes correspondem no mundo inteligível – no caso das plantas (8-17), no caso da terra (17-36), no caso do fogo (36-48) e nos outros elementos em geral (48-49).

Atente-se sobre a forma da árvore argumentativa aqui estruturada: o texto é tortuoso e procede por mera associação de ideias, analogias e paralelismos à partida injustificados. Por um lado diz-se, por exemplo, que os elementos não estão dotados de alma e diz-se também que neles não se manifesta a vida, mas por outro lado avança-se a ideia de que é possível deduzir deles a vida justamente a partir dos seres que deles provêm. Reforça-se ainda a ideia de que todos, em último reduto, pertencem ao mesmo animal total, de que todos são partes do mesmo animal de que é expressão a totalidade orgânica da realidade sensível e inteligível – e basta apenas isto para denunciar bem o matiz mitológico tão pouco preocupado com uma coerência argumentativa estrita e regrada, aliás tão pouco patente no ambiente mental e especulativo aqui produzido.

11.56-71. *Γινόμενον δὲ τὸ πῦρ ἕκαστον...καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως.* Este segmento é de difícil interpretação porque não só não se compreende bem o próprio conteúdo cognitivo que é transmitido, como na verdade é problemático perceber bem como se articula esta parte com o todo imediatamente atrás avançado, numa coerência estrutural determinada. Para já interessa sublinhar as informações que emergem: cada fogo que se acende e se apaga passa perto da alma do todo e não é uma coisa imóvel que mostra meramente que há alma nele. O mesmo alegadamente sucede relativamente à água e ao ar – se se fixassem por natureza, se não passassem junto à alma do todo manifestariam a alma; porém, como têm de ser fluidos, não mostram a alma que têm.

É difícil perceber aqui se os elementos têm ou não têm alma; o texto é oscilante quando imediatamente atrás, como de resto salientámos, se refere que é possível a partir deles deduzir a vida, mas que não têm alma como a terra (VI.7.[38] 11.50). A flutuação da semântica aplicada começa aliás logo no princípio do parágrafo que aqui analisamos com a proposição **4.** – que parafraseámos inicialmente – e a associação obscura de termos que nela se faz entre razão e alma. Agora a questão é: por terem de ser fluidos, os elementos não mostram a alma que têm; e o mesmo parece suceder relativamente aos humores do corpo, como por exemplo ao sangue. A carne que nasce a partir do sangue parece ter alma, mas o sangue, apesar de ser forçoso que nele exista algo, não a tem – e isto precisamente porque não proporciona sensações, nem algo de violento acontece em relação a ele. Depois, apesar do referido, logo na linha **66**, vem de novo a renovada inconsistência:

66-68: Ἄλλ' ἔτοιμόν ἐστι διεστάναι τῆς ἐνυπαρχούσης ψυχῆς, οἷον καὶ ἐπὶ τῶν στοιχείων τῶν τριῶν δεῖ νομίζειν εἶναι.

O sangue está pronto a separar-se da alma que nele existe – tal como de resto sucede relativamente aos outros três elementos: o fogo, o ar e a água. Refere-se agora: todos os animais que provêm da condensação do ar não têm a possibilidade de sofrimento porque o ar passa próximo da luz¹²⁴ – que é estática e não se desvia –, e do mesmo modo, tal como de resto sucede também com

¹²⁴ A questão da luz entra no universo filosófico de forma sólida com Platão. O tema nunca mais é abandonado: é retomado por todo o tipo de discurso teológico e religioso no geral, pelo que especificamente ganha em Plotino especial preponderância no processo de ascensão de cada indivíduo ao Uno. Platão na já muitíssimo glosada Sétima Carta (341c) introduz a ideia que parece animar o imaginário plotiniano em torno do assunto; a dialéctica que é habitualmente uma actividade que articula dois agentes, transforma-se numa monoláctica para que no fim do processo se reconduza a uma experiência de iluminação puramente individual. O tema da luz é recuperado vezes sem conta pela literatura medieval de teor religioso; o problema em Plotino remete directamente para a ideia de que do ponto de vista micro e macroscopicamente, ou seja, tanto do ponto de vista cosmológico, como no limite, do ponto de vista embriológico (Wilberding, Porphyry and Plotinus on the Seed 2008), tudo se passa como se (*οἶον*) a relação entre a SE enquanto fonte

os outros elementos, passam em círculo pela sua própria alma e não se aproximam de maneira a tornarem possível o sofrimento.

Do ponto de vista argumentativo, este segmento é espúrio; porém, muito pelo contrário, as informações que aqui se avançam multiplicam-se: cada fogo e na verdade cada um dos outros elementos passam perto da alma do todo, porém como têm de ser fluidos, não mostram a alma que têm¹²⁵. Fica por explicar: porque têm de ser fluidos e como se relaciona esta impossibilidade de uma concomitância entre a fluidez e a manifestação da alma. Num escrutínio minucioso não se percebe a ligação teórica que aqui surge agora com os humores do corpo, como o sangue: ao contrário da carne, que segundo Plotino se forma a partir do sangue, diz-se que este não parece ter alma, mas tem-na e pode separar-se dela. O que vem logo depois padece do mesmo problema – é difícil perceber a relevância cognitiva do que é transmitido, sendo a sua forma e o seu valor altamente questionáveis. A descrição que Plotino aqui oferece acerca do fogo, do sangue e do ar mostra uma percepção esotérica, hermética e mitológica da realidade difícil de avaliar do ponto de vista argumentativo e lógico; na verdade, as proposições sucedem-se numa inconsistência formal e de conteúdo que dificulta qualquer tipo de avaliação: as flutuações semânticas e de tema são imensas e as proposições parecem seguir-se sem uma grande articulação que as sustente do ponto de vista intelectual. Percebe-se apenas que estamos perante uma percepção da realidade empenhada no aprofundamento e na contínua multiplicação de crenças várias, poliédricas nas suas múltiplas faces e que assentam na proliferação de estruturas e entidades – como por exemplo a luz e o facto de que o ar passa, em círculo, próximo dela – que regulam, fundamentam, possibilitam e justificam não só a própria realidade e os seus comportamentos mas também a própria inteligibilidade do cosmos. No texto que analisamos fica por explicar com minúcia a relação de causalidade que existe entre os elementos, a luz e a alma – bem como na verdade e evidentemente a existência e até a própria natureza destes intervenientes naquilo que é superficialmente descrito por Plotino durante a totalidade do presente parágrafo¹²⁶.

e o resto da realidade fosse como que uma autêntica difusão de luz. Para compreender melhor este modelo explicativo da realidade, voltaremos a recuperar em profundidade esta questão adiante, a seu devido tempo e no local apropriado.

¹²⁵ Atente-se por favor: em nenhum lado esta tese é devida e solidamente argumentada. Todos os indicadores argumentativos presentes no texto plotiniano são absolutamente espúrios. Como é de resto habitual relativamente às entidades inteligíveis postuladas por Plotino, não há necessidade fundamentada nem são oferecidos argumentos fortes para a aceitação desta realidade aqui sugerida. Do ponto de vista tradicional, porém, o fogo é um dos elementos básicos fundamentais da constituição do real e de toda a causalidade vertical. Em III.6.[26] 12.11 ou em III.6.[26] 12.37, Plotino avança a tese de que o fogo não existe através de nenhum substrato que receba uma forma; pelo contrário, e tal como Michael F. Wagner o sublinha, o fogo juntamente com o ar, a terra e a água são os elementos básicos e fundamentais da simplicidade que segundo Plotino alicerçam toda a realidade complexa e compósita. O fogo sensível é, neste sentido, fruto da complexidade e da composição que reúne objecto percebido composto de diversas partes, e sujeito que percebe; mas o fogo elementar não é complexo (IV.4.[28] 13.19-25). É evidente que esta questão remete directamente para toda uma tradição especulativa que se reconduz no mínimo a algumas das grandes orientações da especulação pré-socrática, mas – e conforme nos ensinam aliás alguns dos maiores projectos do estudo comparado das religiões – faz sem dúvida também parte do mais basilar imaginário religioso universal.

¹²⁶ Atrás já o referimos: o esquema geral metafísico plotiniano é amplamente reproduzido em diversas escalas e nos mais variados momentos. Aqui, no fundo, temos a estrutura mais característica: há coisas de estatuto metafísico privilegiado que fundamentam a realidade, e, por outro lado, há coisas, de estatuto inferior, que são expressão menor da realidade que as sustenta. Este tipo de paradigma mental é comum e facilmente reconhecível em plena especulação religiosa universal; adiante aduziremos razões para este tipo de escolhas tão bem manifestas em todo o horizonte teórico de Plotino.

12.1-19. Ἀλλὰ πάλιν ὧδε λέγωμεν...ἢ οὐδ' ἐκεῖνα ἔσται. O que imediatamente atrás salientámos observa-se desde logo no princípio deste novo trecho; o registo de uma percepção mitológica da realidade é evidente quando Plotino reforça a ideia de que o inteligível é um modelo, devendo o todo, em primeiro lugar, ser um animal na sua total perfeição. O céu, cuja essência são os seus astros, também é um animal; a terra inteligível, ali, está mais cheia de vida e nela estão todos os animais e plantas devidamente enraizadas na vida. No inteligível, diz-nos Plotino, há também o mar e a água que ali vive de forma perene; existem os animais aquáticos que ali habitam, bem como o ar e também todos os animais aéreos que nele vivem. O meio onde habitam é vivo – e por isso estão vivos aqui. Todas as partes estão necessariamente ali – e não é possível que não estejam dado o pressuposto da perfeição da totalidade inteligível que ali funciona como fundamento do sensível e da sua concomitante harmonia¹²⁷.

A descrição que é oferecida parte de alguns pressupostos que já eram evidentes em **11.** e que realçámos; partindo de **P11'**, muito do texto gravita em torno de três ideias fundamentais: **a)** há um modelo da realidade sensível; **b)** o modelo é um todo, é um animal vivo que é tudo e é perfeito; **c)** o ar, o mar existem, são uma parte do todo, ou seja, do modelo e neles habitam, por sua vez, os

¹²⁷ O conceito de perfeição introduzido por Plotino reforça a ideia circular de que por um lado todas as coisas estão necessariamente no inteligível e por isso mesmo o inteligível é perfeito, por outro lado, é também justamente por todas as coisas estarem no inteligível que este é à partida também considerado, por Plotino, como perfeito. A propósito da anatomia geral deste tipo de argumentação tão característica de Plotino, Rist, e mais tarde Gerson, sugeriram que estamos perante uma autêntica antecipação do argumento cosmológico de Avicena (Gerson 1994, 12) (Rist, *The One of Plotinus and the God of Aristotle* 1973). A questão em que assenta este alegado paralelismo inicialmente estabelecido por Rist e mais tarde amplamente retomado em *Plotinus* por Gerson, está na ideia de que há uma diferença metafísica entre essência e existência; a ideia é que aquilo a que O'Meara (O'Meara 1993, 44) chamou de 'princípio da simplicidade', em Plotino, faz com que se parta sempre da multiplicidade e do compósito no mundo terreno, na Alma ou no Intelecto para se inferir aquilo que não é composto e que é, por conseguinte, simples. Neste sentido Gerson, fundamentando-se, por exemplo, na passagem V.4.[7] 1, insiste na ideia de que a composição da existência e da essência das coisas que são múltiplas implica necessariamente a existência de um ser, o Uno, cuja existência e essência são o mesmo. Esta questão foi retratada por Donald Ross, em 1996, num artigo controverso que pretendia denunciar a tendência artificial, desnecessária e injustificadamente tomista deste posicionamento de Rist e Gerson (Ross 1996). A resposta de Ross vai radicalmente noutra direcção: '*If Plotinus' argument is not an Avicennian cosmological argument, what is it? I am afraid that my answer will not sit very well with those who want to interpret Plotinus in terms of Scholastic categories. I see Plotinus' argument as an aesthetic response to the phenomena of inner experience. From Plotinus' discussions of beauty we learn first that an object is beautiful to the extent that it is unified, and second that such an object is beautiful because it imitates something still more unified.*' (Ross 1996, 198) Esta é uma questão profunda e sobre a qual não temos dúvida se orienta toda a argumentação de Gerson; para nós, como atrás tivemos oportunidade de argumentar, o que alavanca a estrutura argumentativa de Plotino assenta fundamentalmente num princípio da simplicidade metafísica que não se pode reconduzir a uma diferença ontológica que se instale entre a essência e a existência das coisas e do Uno. Por uma manifesta falta de fundamentação textual, cremos também que o problema em Plotino não é definitivamente tão tomista quanto Gerson o fez notar; mas a questão também não se reconduz a uma resposta meramente estética. O argumento plotiniano da perfeição gravita definitivamente em torno de um princípio da simplicidade que nunca é devidamente justificado; nas *Enéadas* o que é perfeito é aquilo que é simples, ou seja aquilo que não é composto. A sistemática identificação entre a simplicidade e a perfeição não é nunca criticamente justificada; a inferência do simples a partir do composto assenta, fundamentalmente e como já vimos, numa falácia anfibológica clara. Plotino, neste sentido, representa um momento único na história do pensamento acerca do divino; para o autor, o que é perfeito, é-o por ser simples e a simplicidade é por outro lado perfeita porque é introduzida como logicamente necessária para a constituição de tudo o que é composto.

respectivos animais. Plotino remata a descrição com a ideia de que tudo isto sucede porque não é possível que seja de outra forma – porque caso contrário então e alegadamente nenhuma das partes estaria no inteligível. Do ponto de vista da estrutura teórica, não há muito a acrescentar: os pressupostos são alavancas evidentes desta associação de ideias: a multiplicação de estruturas postuladas – o mar inteligível, o ar inteligível, os animais que vivem dentro do modelo que por sua vez é também um animal – obedece a uma lógica de reprodução do mesmo tipo de explicação da realidade – para cada coisa existe um modelo próprio que é superior às coisas sensíveis e que é por sua vez essencialmente causado por uma SE que é causa de si própria¹²⁸, um pólo de poder ontológico que alicerça e justifica a existência da totalidade da realidade.

12.19-30. Ο οὖν ζητῶν πόθεν...πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς πάς. A origem das coisas é a mesma – o céu e os animais, a vida particular e a total, a alma total e o intelecto total –, tudo provém da mesma plenitude cheia de uma vida fervilhante (πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἶον ζεόντων), como se tudo fluísse a partir da mesma fonte (οἶον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς). Plotino ressalva: não é como se tudo proviesse de uma mesma coisa – um sopro, um único calor – mas é como se houvesse uma única qualidade (ποιότης) que possui e guarda todas as outras qualidades em si mesma. Os exemplos que Plotino oferece a propósito desta questão são difíceis de compreender; o discurso insistentemente comparativo sublinha à partida o seu carácter meramente aproximativo da verdade.

Do ponto de vista argumentativo não há muito a acrescentar – o texto prossegue num género de discurso que reitera um registo imagético fortíssimo, desta vez complementado com um conjunto de comparações que reforça o mesmo modelo explicativo que até aqui tem vindo a ser introduzido. De facto a única diferença substantiva a assinalar é definitivamente o último feixe de comparações onde a questão da qualidade (ποιότης) ganha especial relevância. O problema é amplamente estudado por Plotino num outro tratado – principalmente a partir do parágrafo 10 de VI.1[42]: a ideia que dali se retira e que interessa aqui destacar é que na linha 26 se aproxima a ideia de ποιότης do λόγος. Sendo uma característica *não-essencial* (ἡ ποιότης οὐκ οὐσιώδης), a qualidade é definida também como sendo semelhante (οἶον) a uma imagem da essência das coisas, ou seja, é uma coisa que é posterior às coisas e portanto ontológica e axiologicamente inferior. Em VI.3.[44] 21, quando se procura discernir a ligação que existe entre o movimento e a qualidade, este aspecto fica bem claro: tal como o movimento, a qualidade é uma disposição relativa ao que estava anteriormente estabelecido; qualquer coisa tem que preexistir relativamente a qualquer qualidade, e neste sentido, no contexto próprio em que Plotino articula no parágrafo que analisamos as comparações avançadas, a ideia de que é como se na verdade tudo fluísse a partir de uma única fonte e apenas houvesse uma única qualidade que tem e salvaguarda todas as outras, Plotino parece pretender reafirmar a esquemática metafísica característica de uma SE primordial e basilar para a existência de toda e qualquer entidade, ao mesmo tempo que a inteligibilidade funciona como a qualidade comum, o suporte essencial de todos os entes estabelecidos na multiplicidade compósita dos seus próprios atributos e numa realidade plural mas ao mesmo tempo reunida pela vida, pela alma, pelo inteligível e por isso total e animal.

Importa sublinhar a estrutura básica do raciocínio aqui exposto: todas as coisas são um todo e fazem ao mesmo tempo parte de uma totalidade organizada; cada um destes todos é um animal – por serem entes organizados cada um no seu todo pode com verdade dizer-se que estão vivos; mas ao mesmo tempo, por fazerem parte da mesma totalidade, e por fazerem parte do inteligível, pode dizer-se que são também partes articuladas de um só animal. O argumento é meramente sugestivo e

¹²⁸ Para o erro lógico que edifica fundamentalmente este tipo de raciocínio aliás bastante comum nos mais tradicionais argumentos sobre aquelas que são habitualmente chamadas ‘primeiras causas’, vide *supra* nota n.º 29.

não avança razões robustas para estabelecer qualquer tipo de força; pelo contrário, a aproximação cultivada inclina-se para as comparações que pretendem reforçar o modelo explicativo estabelecido, assente principalmente em **P11'** e na ideia de que a inteligibilidade da realidade implica também a sua animalidade. É evidente que as teses aqui expressas se fundam na mitologia própria dos pressupostos de que partem; os conceitos aqui empregues são conceptualmente salientes, justamente porque a sua articulação também não é de todo evidente. O pensamento de Plotino recorre a dispositivos cognitivos que remetem para o uso de uma constelação de conceitos básicos aqui severamente deformados pelo menos no que diz respeito ao trâmite habitual e actual da especulação humana. A postulação da existência de um mundo superior bem como a concomitante multiplicação de seres que o habitam, o facto de se reconhecerem nestes entes seres vivos devidamente articulados numa totalidade também viva são elementos importantes para perceber que a anatomia geral de especulação plotiniana insiste em variações combinadas de dispositivos mentais que fazem uso de determinadas categorias e de modelos ontológicos básicos do pensamento, violando sistematicamente inferências elementares e primárias para a produção dos conceitos sobrenaturais¹²⁹ relevantes que fundam a anatomia geral da reflexão de Plotino.

13.1-21. Εστι γὰρ οὐτε νοῦς ἀπλοῦ...τινος καὶ ἑτέρου τρίτον ἔν. Este parágrafo parte da questão crucial que movia a reflexão imediatamente anterior: nem o intelecto nem a alma são simples – todas as coisas que provêm da SE são variadas e compostas em comparação com a simplicidade. Para Plotino, na gradação metafísica dos entes, a actividade da última coisa é simples e evanescente – enquanto a actividade do primeiro é todas as actividades. Acrescentam-se depois aqui várias ideias sobre o Intelecto que parecem remeter para uma imagética própria dentro de um certo imaginário cosmológico que era aliás expectável dado o que tem sido avançado; o Intelecto – refere Plotino – move-se sempre do mesmo modo e num curso que é também sempre idêntico. O Intelecto não é o mesmo, isto é, não é apenas idêntico a si próprio e uno apenas nas suas partes, é antes uma totalidade idêntica e una. Cada parte não é uma única coisa, mas infinita.

A especulação aqui materializada é difícil de compreender justamente por causa do registo em que opera; sob o pressuposto da gradação ontológica, a especulação avança sem quaisquer relações de suporte argumentativo e reforça a ideia de que o Intelecto se move de forma constante e imutável. Na verdade a ideia veiculada é simples – sendo o inteligível espaço por excelência da imutabilidade e da estabilidade, nele o Intelecto acaba também por ser expressão desta realidade. A infinitude predicada é de um ponto de vista argumentativo dificilmente aceitável porque não existe qualquer tipo de implicação lógica entre a ideia da imutabilidade e o infinito, mas a verdade é que no ambiente mental veiculado por Plotino, o inteligível é também por excelência lugar, entre outras coisas, da infinitude. Outro aspecto importante a sublinhar é o tipo de retórica utilizada na promoção de extremos conceptuais contrários e paradoxais, quando por exemplo se avança a ideia de que há uma certa coisa que é todas as actividades e que todas as suas partes são simultaneamente meras fracções, mas ao mesmo tempo e paradoxalmente, infinitas. É aliás justamente sobre um destes feixes conceptuais que se instala o próximo passo de Plotino; se todo o processo da génese das coisas e do seu sentido para um determinado fim fosse sem variedade e sem nenhuma alteridade, de acordo com Plotino, não se poderia bem dizer que haveria actividade e que a origem de tudo tivesse afinal majestade. Atrás já tivemos oportunidade de sublinhar bem o dispositivo intelectual que aqui

¹²⁹ N. B.: O uso do termo 'sobrenatural' é aqui genérico e pretende remeter para a utilização que dele faz a obra de Boyer, em *Religion Explained* (Boyer 2001). Adiante retomaremos e trataremos devidamente este assunto com maior pormenor.

subjaz à questão do valor¹³⁰ e da gradação ontológica que alicerça e inspira toda a anatomia deste momento especulativo; se no Intelecto não houvesse variedade, nenhuma alteridade o despertaria para a vida e como tal não seria actividade. Neste passo a aplicação do verbo *ἐξεγείρω* retrata o registo personalista, quase cosmogónico do discurso de Plotino.

A proposta de Plotino passa agora por indicar que o Intelecto na verdade vive todas as coisas, em todas as direcções – sem que não exista nada que ele não viva (ζωή· δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν). O efeito de saliência conceptual é aqui bem evidente¹³¹; a ideia de que há uma coisa que vive todas as coisas em todas as direcções é um objecto conceptual relevante pelo estranho uso dos atributos que neste caso se predicam ao Intelecto.

As últimas duas frases deste segmento são também sinais evidentes da saliência conceptual até aqui produzida. Plotino refere, numa condicional articulada com várias disjunções:

1. Se o Intelecto se mover de forma apenas simples, tem apenas aquele movimento (simples);
- 1.2. ou prossegue sendo o mesmo e não avança para nada ;
- 1.3. ou se avança é outra coisa, tornando-se na verdade duas coisas.
2. Se não avançar é uma única coisa, ou seja, uma das coisas é o mesmo que a outra das coisas;
3. Se avançar com a alteridade, cria uma terceira ao ser o mesmo e ao mesmo tempo outra coisa.

A obscuridade do que nesta passagem é realmente sugerido é extraordinária. Em **1.** a condicional introduz uma disjuntiva que indica apenas duas possibilidades – ou o Intelecto se move de forma simples e portanto prossegue sendo o mesmo e não avançando para nada, ou avança e se torna outra coisa, volvendo-se, na verdade, em duas coisas. O problema assenta na ideia de que de algum modo é possível que algo ao mover-se se torne outra coisa; só este aspecto fere à partida o princípio da ND¹³² de que atrás já tivemos oportunidade de tratar: a introdução da ideia de que há coisas que por mero privilégio ontológico se podem tornar outras articula-se também com a ideia de que há também entes que de alguma forma *podem viver outros seres*¹³³. Outro aspecto relevante passa pela própria semântica do texto; em **1.3.**, subentende-se que o Intelecto pode avançar para alguma coisa, tornando-se por isso mesmo dois entes – ora o que importa sublinhar é que justamente este bizarro processo de movimento e de autêntica multiplicação não é devidamente explicado.

¹³⁰ Toda a questão do valor na obra de Plotino está evidente e intimamente relacionada com a sua ontologia gradativa; este dispositivo, fundado na regra de ouro neoplatónica da processão, determina o valor de todas as coisas. Na terceira parte desta investigação veremos como funcionam e porque estão assim articulados os princípios teóricos que animam os pressupostos mais básicos desta perspectiva.

¹³¹ N. B.: Sobre esta questão há actualmente uma bibliografia virtualmente infinita e recentemente produzida, por exemplo, em plena área da psicologia evolutiva. O fenómeno da saliência conceptual vai ser devidamente tratado adiante, na terceira parte do presente estudo, obviamente com uma especial incidência na sua articulação com o contexto filosófico e especulativo plotiniano. Para já fica a referência de que interessa ler Boyer (Boyer 2001).

¹³² Vide nota n.º 55.

¹³³ Embora nos dias de hoje só se possa naturalmente aceitar esta posição se for devidamente enquadrada num contexto metafórico (diz-se, por exemplo, que a pessoa *x*, por qualquer razão, se predispõe a viver a vida da pessoa *y*), o problema é que Plotino não parece definitivamente estar no registo da referida figura de estilo: o Intelecto vive todas as coisas – e isto na verdade quer dizer que no universo plotiniano há coisas que dada a sua natureza metafísica privilegiada não só são causa directa da vida de alguns entes, como na verdade têm existência e vida, porque ambas lhes foram doadas e garantidas por uma natureza superior que vive através delas. Esta questão parece-nos relevante do ponto de vista cultural e histórico; não cabe no entanto no estreito âmbito da investigação crítica deste estudo.

As dificuldades agravam-se ainda mais, principalmente em **3.**: com **1.3.** avançava-se a ideia de que o Intelecto ao avançar se tornaria ou seria outra coisa; em **3.**, afirma-se que o Intelecto avançou com a alteridade (προῆλθε μετὰ ἑτερότητας). O enigma é justamente compreender o que poderá eventualmente significar a tese de que é possível algo movimentar-se e de assim avançar *com* a alteridade e a partir daí, na sequência de algo poder ser o mesmo e outro, poderemos alegadamente falar de três entidades perfeitas exactamente a partir (ἐκ) do mesmo que então se move.

13.22-41. Γενόμενον δὲ ἐκ ταύτου...δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. O que é gerado resulta do Intelecto, que ao avançar tem na sua natureza o mesmo e outro. Plotino acrescenta: o Intelecto não é um ser outro em particular, mas um totalmente outro (πᾶν ἕτερον) porque o ser dele é o mesmo e total. Ao ser o mesmo total e o outro total - segundo Plotino - não lhe falta uma alteridade total que lhe está na natureza. Depois introduz-se a condicional: se todos os outros seres tivessem existido antes do Intelecto, este estaria submetido a eles (**P11'**); como não é isso que sucede, foi o Intelecto que gerou todos os seres, ou era todos os seres. Daqui extrai-se a conclusão: por conseguinte, não é possível que os seres existam sem a acção do intelecto – que os produz e que deambula não só em si mesmo, mas também entre todas as essências que por sua vez e alegadamente o acompanham na planície da verdade.

O registo é perfeitamente mitológico e reconduz-se, claro está, a influências claramente platónicas; do ponto de vista argumentativo, importa sublinhar vários aspectos semânticos e, noutro nível, formais; por um lado é evidente que se insiste na negação da tese da não identidade – o Intelecto é uma tal coisa que não sendo idêntico a outra coisa é, no entanto, idêntico a outras coisas. Diz-se que o Intelecto tem na sua natureza o totalmente mesmo e o totalmente outro; ou seja para Plotino, por um lado o Intelecto não é nenhum dos seres – é o totalmente outro relativamente aos outros particulares –, mas por outro lado é aquilo que é. Depois articula-se uma imagética fortíssima e que se reconduz evidentemente ao *Fedro* de Platão (248b6): o intelecto deambula na planície da verdade sem nunca parar e ocupando-a toda através do seu próprio movimento, faz dela um lugar para o seu movimento enquanto que o lugar é o mesmo do que aquilo de que é lugar (καὶ ὁ τόπος ὁ αὐτὸς τῷ οὗ τόπος). A planície da verdade, segundo Plotino, é variegada para que (ἵνα) o Intelecto a possa percorrer – ela é de todas as maneiras sempre variada, pois se não fosse o Intelecto ficaria parado e deixaria de entender. Se é assim – remata Plotino – isto é se o Intelecto cessa o seu movimento pela totalidade variegada das ideias, então não é.

São evidentes os problemas de um discurso que flutua assim; repleto de imagens literárias, de uma autêntica mitologia própria que opera aqui como elemento fundamental para a explicação da realidade, importa sublinhar que os processos e as razões profundas para as articulações teóricas do que é proposto por Plotino não são nunca devidamente explicados. Questionando o texto em profundidade, não é de todo evidente o que leva à postulação de uma planície da verdade variegada e como é que este alegado facto se relaciona não só com o permanente movimento do intelecto, mas também com a manutenção dos entes na realidade. No eixo das explicações oferecidas por Plotino sobre esta matéria, a própria gramática associada ao discurso sobre o lugar é difícil de compreender; diz-se que através do movimento, o Intelecto faz da planície da verdade o lugar para o seu movimento, mas o período termina com a afirmação de que o lugar é o mesmo, ou seja talvez seja feito do mesmo do que aquilo de que é lugar, isto é feito de Intelecto. Assim: o movimento do Intelecto ocuparia o lugar de toda a planície variegada, mas o próprio lugar da planície seria composto do próprio Intelecto. O carácter final da oração que logo depois se segue, de um ponto de vista meramente formal, também não se compreende em profundidade; alegadamente a planície da verdade é variegada de essências *para que* o Intelecto a possa percorrer, pois se assim não fosse, o Intelecto permaneceria imóvel, não podendo resultar a partir daí a própria existência do Intelecto.

Como é que neste caso o movimento de uma qualquer estrutura traz implicações para a sua existência e como que na realidade, a variedade de essências numa suposta planície inteligível impossibilita a movimentação de uma entidade que, como atrás tivemos oportunidade de sublinhar, emerge no edifício teórico de Plotino fundamentalmente como que constituída pelas próprias formas – estas são as principais dificuldades da constelação conceptual produzida por Plotino neste bloco.

13.41-58. Ἐστὶν οὖν νόησις...συντέλειαν αὐτοῦ φύσιν. O Intellecto é intelecção – e a intelecção é um movimento total que torna completa a essência total¹³⁴. Depois vem a declaração de

¹³⁴ A constante permuta entre aquilo a que estamos habituados a reconhecer como eventos e por outro lado coisas é permanente em Plotino. O colapso desta antiga dualidade na estrutura ontológica básica nalguns momentos da estrutura conceptual de Plotino é evidente e merece um reparo extra. O problema que relevamos só faz sentido se ao mesmo tempo ressalvamos a ideia fundamental que temos vindo a defender sobre a natureza da causalidade fundamental em Plotino; o problema é que a maioria dos comentadores especializados apressa-se a reconhecer no autor e regra geral, através da ideia de processão (πρόοδος) e de toda a henologia apresentada por Plotino (sobre a ideia de henologia e de metafísica, vale a pena ler o artigo de Shürmann, 'L'hénologie comme dépassement de la métaphysique' (Shürmann 1982)), a tese de que nas *Enéadas* está patente ou um idealismo coerente, ou por outro lado, o conceito consistente de um mundo sensível com uma determinada e positiva natureza de ordem física real. Autoridades como John Rist ou A. H. Armstrong parecem resumir bem a tese habitual veiculada pela bibliografia secundária: **1.** Há um mundo sensível; **2.** O mundo sensível é real; **3.** A natureza do mundo sensível é física/material. Há no entanto indicadores no tratado VI.6, ΠΕΡΙ ΑΡΙΘΜΩΝ, e que foram de resto explorados por Michael Wagner (Wagner 1982), de que para Plotino a processão a partir do Uno é uma realidade tornada possível apenas por causa dos primeiros e autênticos números (*vide*, por exemplo, em VI.6.[34] 15.34-35: ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὖσιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής.) que precedem as formas. Sobre este assunto vale a pena citar Michael Wagner: 'First, the One breaks up into a succession of unities, or pure numbers, which provide the foundation for Soul's orderings of things (also see VI.6.[34] 10.1-4). This provides an arithmetical-cum-geometrical foundation for structurally explaining the things we perceive and describe as men, trees, and so on. In using the numbers so that more complex schemata follow from simpler schemata, moreover, Soul introduces the means for talking about subschemata. (...) Plotinus maintains that the metaphysical principles of our ordinary realities – which he also calls 'the bodylike things' (VI.6.[34] 17.25) are schemata, but we can refer to them in terms of 'what it is to be a certain living thing' or as 'the First living things' (VI.6.[34] 17.34-36); for example, as what it is to be a man or as the First man. Ennead VI.7, the treatise following 'On Numbers', seems designed to present Intellect in this derivative way, as justified by Ennead VI.6.[34]' (Wagner 1982, 55) Não há dúvida de que nesta perspectiva, o leitor está lançado para uma certa leitura dos textos fundamentais de Plotino que no fundo é idealista; veja-se ainda: 'Plotinus recognizes that, for most of us, reality is (or seems to be) composed of the things we perceive and which we ordinarily use our language to mention, namely, men, trees, colored things, eyes, and so on. A philosophical theory need not canonize these ordinary realities, but it must provide a basis for our talk and perceptions of them. Accordingly, the theory of progression need not to be couched, when presented in its strictest and most proper form, in language obviously based upon our ordinary talk of men, trees, and so on, but it must admit of some characterization that grounds that talk – a characterization that renders our ordinary realities 'well-founded' if not real tout court. Throughout most of the Enneads, Plotinus does couch his theory in this latter form. Ennead VI.6 is unique and indispensable in its stress upon the derivative status of this characterization'. (Wagner 1982, 53) (No seguimento da alusão que fizemos ao idealismo, tome-se também em linha de conta o trabalho de Michael Wagner, no artigo 'Plotinus' idealism and the problem of matter in Enneads VI.4-5' (M. Wagner 1986). Dado o âmbito do presente estudo, o que importa acima de tudo relevar é definitivamente a estrutura que na generalidade edifica a especulação plotiniana no que diz respeito ao Intellecto; o que nos importa, podemos lê-lo em VI.2.[43] 2.8-14 ou em VI.2.[43] 7.8, onde se percebe bem que o movimento perfeito do Intellecto se reconduz à imobilidade, ou dito de outra forma: onde o movimento do Intellecto é visto nos termos dos géneros platónicos do mesmo e do diferente. O movimento no intelecto é uma sucessiva diferenciação do mesmo em díades – e é justamente por isto que se pode dizer que o Intellecto é - segundo Plotino - a

uma identidade global: a essência total é o pensamento total e na deambulação do intelecto a diversidade aparece na divisão do mesmo que segundo Plotino também é diferente. A deambulação do intelecto na planície da verdade faz-se através da vida – que é e não é sempre a mesma – e dos animais; atravessando coisas diferentes, ele mantém a mesma caminhada, mas é na diversidade daquilo que é percorrido que está a inalterabilidade e a identidade.

O primeiro desafio deste bloco de texto passa desde logo por perceber e acomodar o facto sugerido de que a actividade de uma entidade inteligível como o Intelecto é na verdade um movimento total; numa proposta deste género há desde o princípio obstáculos que são intransponíveis: só em sentido figurado se pode explicar a actividade de uma coisa, remetendo-a para um movimento total. A ausência da determinação dos termos utilizados é sem dúvida relevante, a flutuação explicativa e a constante multiplicação de justificações e construções especulativas em torno das mesmas figuras teóricas é importante, mas o mais grave é a especial inclinação para a incoerência lógica tão bem patente no texto quando logo nas primeiras linhas se insiste na ideia que o Intelecto percorrendo as essências no seu movimento total divide aquilo que é o mesmo, daí aparecendo a diversidade. Aquilo que é o mesmo é também diferente – refere neste sentido Plotino; o problema está justamente não só na coerência do que é expresso, mas também na escassez de informação sobre os processos de ordem metafísica que autorizam este tipo de especulações. Se não remetermos cada estrutura ou explicação para outra explicação e estrutura inteligível, o facto é que fica por explicar o que é o movimento total do Intelecto, de que maneira este implica o pensamento ou se relaciona com a vida, com a plenitude das formas, e de que modo é que aquilo que se percorre, sendo o mesmo, é e não é o mesmo. De trás já vinha o problema bizarro dos animais no inteligível – aqui o facto mantém-se e infelizmente reforça-se, dado que a deambulação do Intelecto também se faz alegadamente através dos animais que o habitam.

Se nas essências não houver inalterabilidade e ao mesmo tempo identidade, avança Plotino, o Intelecto fica totalmente inactivo – mas não são de maneira alguma evidentes as razões que implicam este desfecho. No registo que presentemente verificamos, as catacreses são indubitáveis e inegáveis: o facto de termos um Intelecto que deambula numa planície da verdade, que atravessa a vida e os animais, percorrendo sempre o mesmo caminho num movimento total que torna plena a essência total, o pensamento total que abarca a vida total, aponta para um uso da especulação que parece assentar principalmente no uso de metáforas e imagens para descrever em Plotino a alegada realidade última das coisas, os processos que as garantem na sua essência e que na verdade lhes possibilita a sua própria existência.

A afirmação de que o Intelecto é as outras coisas robustece o uso saliente do predicado do verbo *ser*; atrás já tínhamos sublinhado um caso semelhante no que diz respeito ao verbo «viver»; referir-se aqui que há uma tal coisa que ao mesmo tempo que é ‘movimento total’ e é também em simultâneo outras coisas é mais um episódio do uso organizado da falácia que fere o princípio da identidade e que é nesta situação relativa ao abuso do uso do verbo *εἶμι*. A condicional da frase reforça aliás a ideia: se o Intelecto for ele mesmo, então será total – pois caso contrário não seria

fonte aritmética de toda a realidade que depois dele procede. O esquema geral metafísico é sempre o mesmo: cada grau inferior é uma articulação (e não uma adição de realidade) do que já estava implícito no grau mais elevado, ou naquilo que metafisicamente o antecede. Krämer, por exemplo, vai ao ponto de aduzir que os números primordiais operam em todos os níveis do ‘Derivationsystem’ (Krämer 1964, 297). Vale a pena referir que para Krämer, é uma evidência neopitagórica a intuição presente em, por exemplo, V.1.[10] 5.11, onde Plotino introduz a ideia de que no esperma o mais importante é *ἀριθμός* e o *λόγος*.

completo¹³⁵. O Intelecto é total porque todas as coisas contribuem para a sua totalidade e para Plotino nada nele existe que não seja outra coisa – pois só sendo outra coisa pode cada uma delas contribuir para a totalidade que o perfaz.

No seguimento do que até agora se articula, a última frase termina o parágrafo com acrescida dificuldade hermenêutica. A frase final do bloco parece avançar o seguinte: se cada coisa não for diferente, isto é se cada ente no inteligível for o mesmo que outro qualquer inteligível, a identidade destas coisas reduziria a essência de um Intelecto que na verdade sendo total é uma coisa que pensa, e ao mesmo tempo que está em movimento total é também composto de coisas diferentes e plenas.

14.1-23. Εστι δὲ καὶ παραδείγμασι...τὸ ἐν τῷδε τῷ οὐρανῷ. O décimo quarto parágrafo abre com a ideia de que é possível explicar como é que o Intelecto não suporta não se diversificar ao modo de uma mónada; se o Intelecto fosse uma única coisa e não uma coisa variada não seria razão e o produto gerado seria apenas matéria¹³⁶. Se o intelecto fosse uma mónada sem variedade, a razão

¹³⁵ Sobre o uso dos termos ‘total’ ou ‘todo’, haveria decerto muitíssimo a referir, pelo menos de um ponto de vista de uma filogenia conceptual. Para o nosso estudo, convém apenas relevar: para Plotino, o Intelecto é total porque é perfeito, ou metafisicamente superior ao que dele depende para existir; por outro lado, o Intelecto é de igual modo total porque é vivo, ou seja porque tem em si a forma de vida, ou porque, em último reduto, de alguma forma se identifica com a forma da vida. Para já, o que nos importa referir é o uso absolutamente abusivo das implicações lógicas sugeridas em torno destes termos por Plotino; na verdade, é evidente que de um ponto de vista crítico – e não histórico – é extremamente difícil compreender a relação de alegada necessidade que existe entre aquilo que é de algum modo total e o que é perfeito ou vivo. O problema agudiza-se quando se requer uma definição consistente do significado do termo e ainda mais quando se requer argumentação crítica que o fundamente. O problema do animismo/vitalismo mais ou menos evidente em Plotino será adiante retomado.

¹³⁶ O problema da génese da matéria em Plotino tem sido uma constante arena de aceso debate entre os especialistas. A problemática começa com a interpretação do editor de Plotino, Schwyzer e a crítica de O’Brien, mas articula-se também na chamada polémica canadiana com Corrigan e Narbonne. As teses entre os peritos divergem fundamentalmente sobre algo semelhante àquilo que realçámos supra (nota n.º 17); Schwyzer (Schwyzer 1951) nega a geração da matéria no mundo sensível contra O’Brien porque em rigor para Plotino, embora a geração dos corpos seja real, já a matéria seria ingénita e indestrutível. O problema assenta na interpretação do que está em III.9.[13] 3-7-16, onde para nós é bem visível que a Alma por um lado gera o corpo, mas gera também, e em primeiro lugar, a matéria. (O’Brien, *The origin of matter and the origin of evil in Plotinus' criticism of the Gnostics* 1990) (O’Brien, *Plotinus and the Gnostics on the generation of matter* 1981) (O’Brien, J.-M Narbonne on Plotinus and the generation of matter: two correctios 1988) (O’Brien, *Plotinus on the origin of matter. An exercise in the interpretation of the Enneads* 1991). Para Schwyzer a matéria é indestrutível porque é ingénita (ἀγέννητος). As raízes deste tipo de raciocínio reconduzem-se evidentemente até ao *Timeu* de Platão (52a); a ideia fundamental a reter é que à partida, para O’Brien, é possível pensar a matéria como não gerada, isto é sem um princípio no tempo, mas também e principalmente gerada no sentido de que tem um princípio que a possibilita. Na polémica canadiana, o problema não é tanto este *πότερον* da génese da matéria, mas o seu *πῶς*. Na leitura de III.4.[15] 1, Corrigan por exemplo vai sem dúvida num sentido semelhante ao de O’Brien, mas a sua proposta é mais excêntrica, ao argumentar com o recurso pontual a diversas passagens a favor de que há, em Plotino, não só a ideia da geração da matéria mas também a de que há na verdade diversas espécies de matérias e, fundamentalmente, três pontos de vista sobre a génese material. Para compreender todo o espectro desta problemática, o trabalho de investigação de José M. Zamora Calvo, em *La Génesis de lo Múltiple – Materia y Mundo Sensible*, é uma investigação rigorosa e que passa em revista de forma pormenorizada todos os aspectos que constituem o problema. A questão está, evidentemente directamente relacionado com a questão do mal e do não-ser em Plotino; atrás já alertámos para a tensão fundamental que existe na tese sobre o mal em Plotino; cremos que o problema é mais profundo do que à partida parece, e partindo da perspectiva que lançámos na introdução desta investigação, adiante daremos devidamente conta do problema. Para já, importa tomar em linha de conta o que Edward B. Costello escreveu num artigo relevante com o

não seria todas as coisas a ponto de penetrar todas as coisas, todos os pontos da matéria e a não deixar nenhuma coisa ser a mesma coisa que outra qualquer. Num rosto vemos, por exemplo, um todo perfeito de coisas diferentes organizadas - temos o nariz e os olhos e é por causa do Intelecto que cada rosto não é uma massa uniforme. Sublinhando, em esquema a tese de Plotino é:

1. Se o Intelecto é uma única coisa e não (é esta coisa) variada;
 - 1.1. não será razão;
 - 1.2. (então) o produto gerado (a partir do Intelecto) será matéria;
 - 1.3. porque a razão não será todas as coisas;
 - 1.4. e não deixará que nenhuma coisa seja a mesma da outra.

A proposta patente em **1.4.** fere expectativas inferenciais; se o Intelecto for uma única coisa sem a alteridade que já atrás tinha sido bastante sublinhada por Plotino, a tese é que nenhuma coisa será a mesma de outra, ou seja e parafraseando: eventualmente não existiriam coisas iguais umas às outras. O que se esperaria no contexto presente e tendo exactamente em conta o que atrás foi devidamente articulado era o avançar da tese de que sem a variedade que perfaz o Intelecto todas as coisas seriam as mesmas, não havendo na verdade lugar para a diferença no mundo sensível.

Ao contrário o que se propõe é que - no caso de o Intelecto ser uma única coisa sem diferenças, alteridades e diversidade - todas as coisas são diferentes umas das outras. Este problema remete-nos directamente para o tratamento que Plotino dá à questão da identidade, da inalterabilidade e da diferença no parágrafo anterior. Atrás como já sublinhámos, Plotino defendia que o Intelecto, atravessando coisas que eram diferentes, mantinha sempre a mesma caminhada, mas que era justamente na diversidade das coisas percorridas que estava de algum modo a inalterabilidade e a identidade. Na proposição **1.4**, ou seja nas linhas **6-7** do presente parágrafo, acrescenta-se a ideia de que no caso de o Intelecto ser único, isto é caso nele não houvesse alteridade ou variedade, tal aspecto seria sinal de que nenhuma coisa nele seria a mesma que outra, ou seja seria sintoma de que na verdade nele todas as coisas seriam diferentes umas das outras. O problema que aqui se coloca é o desfasamento entre as propostas: por um lado, no parágrafo imediatamente anterior, em VI.7.[38] 13, Plotino parecia defender a ideia de que se nas coisas percorridas pelo Intelecto não houvesse variedade e identidade o Intelecto ficaria inactivo; em VI.7.[38] 14, Plotino parece especialmente comprometido com a defesa da tese de que no caso de o Intelecto ser uma coisa única, uma coisa sem diversidade, ao invés todas as coisas seriam diversas.

Este último aspecto é também difícil de conciliar com a proposta que logo se segue: atendendo à conclusão do raciocínio anterior, se o Intelecto fosse uma mónada e por isso não deixasse que nenhuma coisa fosse o mesmo que a outra, um rosto por exemplo seria uma massa uniforme, isto é não haveria nele uma organização da diversidade.

O problema é que muito dificilmente se pressente a relação que possa existir entre o facto da diversidade constitutiva do Intelecto e o facto da estrutura, da ordem e da disposição das coisas

título 'Is Plotinus inconsistent on the nature of evil' (Costello 1967), bem como o trabalho de M. Isabel Santa Cruz nos anos 70 (Santa Cruz 1970) (Santa Cruz, La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin 1979). No âmbito do presente trabalho convém reter fundamentalmente dois pontos em concomitância com o que já relevámos na nota supra n.º 18: se o problema da génese material e dos seus modos próprios de processo é uma questão de disputa tenaz na comunidade, a questão da existência real ou não do mundo sensível não é regra geral assumida como problemática. O que interessa relevar no presente momento da nossa investigação é que o trabalho metafísico de Plotino se confunde muito e a todos níveis com problemas cosmológicos que no fim acabam por ter soluções que remetem para estruturas superiores, produtoras de realidade e que embora sejam sistematicamente despersonalizadas - por desempenharem uma função ontológica privilegiada sem justificação crítica - emergem como entidades de carácter quase cosmogónico.

sensíveis; de um ponto de vista meramente intuitivo, parece simples e aceitável a nebulosa de conceitos avançados – o intelecto é por um lado uno na medida em que é uma coisa em si mesma, mas é também e por outro lado todas as coisas, na medida em que ele é de igual modo todas as coisas diferentes –, mas quando minuciosamente avaliados percebe-se com facilidade que não existem verdadeiras relações de suporte entre as propostas avançadas e que em larga escala elas fazem parte de uma maquinaria retórica que se agiganta e prospera na exacta medida das justificações que postula. Afinal partimos da ideia de que algo tem de fundamentar a realidade perceptível e é depois justamente a partir dessa alegado facto que emerge toda a teoria do Intelecto e do modo como acomoda a diferença entre os entes, a igualdade destes, bem como a sua natureza e a sua existência.

A proposta seguinte vai justamente de encontro ao que dizemos: para Plotino, no Intelecto há também o infinito porque ele é uno e múltiplo simultaneamente. A caracterização do Intelecto neste passo não é surpreendente – Plotino parece padecer sempre da especial obsessão de caracterizações paradoxais, e isto na verdade agudiza-se ainda mais no caso de entidades ontologicamente superiores. Aqui o caso é típico: o Intelecto por ser suporte da essência dos entes é a garantia da sua diversidade e da sua identidade, mas o que interessa sublinhar é que as escassas explicações que são dadas para o processo de geração e manutenção dos entes sensíveis têm, ainda assim, um carácter claramente mitológico e profundamente metafórico. Para explicar o carácter anfíbio do Intelecto – algo que está entre a unidade e a multiplicidade –, o texto renova explicações em torno do *λόγος*. O Intelecto é uno não como uma mera massa uniforme, mas como uma razão múltipla em si mesma que contém na figura uma do próprio Intelecto circunscrições e configurações internas, poderes, pensamentos, segundo uma divisão que não se faz em linha recta, mas que segue para o seu próprio interior.

Predicar-se a infinitude ao intelecto parece neste caso concorrer directamente para o mesmo objectivo da atribuição da qualidade da totalidade ao Intelecto; a justificação desta caracterização também está de acordo com o que tem vindo a ser o registo habitual de Plotino ao insistir nas descrições que parecem reiterar características paradoxais aos objectos inteligíveis fundamentais da anatomia básica da sua metafísica. O Intelecto é uno e ao mesmo tempo múltiplo – ou seja, tem alegadamente em si um *λόγος* múltiplo em si mesmo que contém na figura uma do Intelecto configurações e circunscrições internas, poderes, pensamentos e uma divisão que não segue em linha recta para o exterior, mas que segue sempre para o interior.

É um assunto muito delicado tentar compreender em profundidade o que quer Plotino dizer neste pequeno bloco; afirmar que no Intelecto há o infinito porque ele é uno no sentido de ser uno e múltiplo ao mesmo tempo não esclarece com rigor a natureza das teses avançadas. Resumidamente, daqui percebe-se:

1. No Intelecto há o infinito;
 - 1.1. Porque o Intelecto é uno no sentido de ser uno e múltiplo ao mesmo tempo.
 - 1.2. Não é uma massa uniforme.
 - 1.3. É como uma razão múltipla em si mesma que contém na figura uma do Intelecto circunscrições e configurações internas, poderes e pensamentos.
 - 1.4. Não segue em linha recta, mas segue sempre para o interior.

Os problemas começam logo em 1., mas é evidente que se prolongam por toda a estrutura conceptual avançada; a justificação oferecida para a infinitude que existe no Intelecto é espúria; a tese avançada em 1.2. é de um ponto de vista argumentativo irrelevante; em 1.3. a comparação com uma razão adjectivada de múltipla em si mesma e que contém na figura do Uno circunscrições e

configurações internas, bem como poderes e pensamentos, não suporta nem é suportada pelas teses anteriores ou posteriores. Para terminar, em **1.4.** a ideia de que o Intelecto não segue em linha recta reforça o que anteriormente tinha sido avançado relativamente à sua deambulação; contudo a anotação de que na verdade o Intelecto segue para o interior é também avulsa e só funciona porque está estruturalmente comprometida com o carácter sugestivo dos avanços teóricos de Plotino. Sublinhe-se ainda a ideia: nenhuma proposição deste trabalho especulativo sustenta ou na verdade justifica tanto as propostas anteriores como as que lhes seguem; as caracterizações apostam em descrições paradoxais – o Intelecto é uno e múltiplo ao mesmo tempo, a razão é múltipla em si mesma, mas contém a figura do uno do próprio Intelecto –, na multiplicação de metáforas e na constante atribuição de um estatuto de privilégio metafísico na verticalidade da metafísica plotiniana, em comparações e catacreses de qualidade explicativa pouco evidente já que na realidade só moderadamente parecem servir um discurso interessado na argumentação racional esclarecida sobre o que de facto ocorre nos processos que subjazem às dinâmicas da realidade e a organizam tal qual a conhecemos.

No mesmo parágrafo e a partir da linha 16, Plotino reforça o que já atrás também tinha sublinhado: se a natureza do animal total é conforme a descreveu, as naturezas dos animais mais pequenas estão nela incluída até chegar, no limite, aos poderes mais fracos onde se terminará com uma forma indivisível. A divisão que não segue em linha recta no Intelecto não se faz de partes confusas, porque as coisas no inteligível existem numa unidade perfeita de amor. No mundo sensível, o amor – acrescenta Plotino numa evidente referência a Empédocles – que se gera a partir de coisas que se dissociam é apenas uma imitação do amor autêntico, enquanto o da realidade inteligível, o verdadeiro amor do todo, está no ser uno.

A insistência de Plotino na tese da divisão para o interior do próprio Intelecto é riquíssima de um mero ponto de vista imagético; a ideia reforçada no texto por duas vezes é a de que o Intelecto se divide para dentro – e não em mera linha recta para o exterior –, mas segundo o próprio tamanho dos animais maiores e dos mais pequenos.

Todavia e do ponto de vista argumentativo, Plotino não oferece razões nem motivos de suporte para as teses que desenvolve; para além do que apontámos no material anterior e que aqui se reforça, a ideia de que a unidade do Intelecto é fundamentada por um amor que sustenta o todo e que é diferente daquele que sucede no mundo sensível é difícil de compreender. Não há dúvidas de que o texto funciona bem: as sugestões articuladas são subtis e de um ponto de vista intelectual, os conceitos introduzidos organizam um todo que não parece à partida incoerente. O problema fundamental prende-se com o reiterado abuso em torno da postulação de estruturas explicativas *ad hoc* de vária ordem para justificar e por sua vez explicar as entidades anteriormente postuladas. Neste último bloco de texto, importa sublinhar que fica por esclarecer a natureza desta suposta divisão que segue para o interior do Intelecto; fica por elucidar a natureza e razão fundamental para a predicação da infinitude ao intelecto; mas fica também por explanar não só a própria natureza do amor que garante a união organizada dos animais no inteligível, mas também todos os processos que integram esta realidade.

15.1-16. Ταύτην οὖν τὴν ζωὴν...ταῦτα ἐξ ἐκείνου. A questão que se coloca logo na primeira linha deste parágrafo parte nitidamente de **P9** e é por isso também bem simbólica da anatomia geral da metafísica plotiniana; a ideia é: no inteligível a vida ao ser múltipla, total, primeira e una é motivo de comprazimento para qualquer um, refere Plotino. Em contraste, as vidas aqui de baixo, ou seja no mundo sensível, são de baixa qualidade e são até más influências para as superiores. O texto de Plotino reforça: mesmo que olhemos para as vidas aqui em baixo não veremos aquelas que são puras nem viveremos as que estão todas juntas naquele organismo total onde não

existe nada que não viva sem nenhum mal e de forma pura. No mundo sensível estão os males, porque a realidade terrena nada mais é senão um traço, um rasto da realidade superior que a fundamenta. A partir daqui a referência a Platão é inevitável e remete neste caso para o arquétipo no inteligível com forma de bem: o bem é aquilo que na verdade tem em si mesmo a forma de bem. Para Plotino o Intelecto é o bem, porque tem a sua vida na contemplação; é igualmente o Intelecto que contempla os objectos que têm também a forma do bem e aqueles de que se apoderou enquanto ele próprio contemplava a natureza do bem. As coisas vêm ter com ele não como elas estavam ali, no inteligível, mas como o Intelecto as recebeu; o Intelecto é o princípio, ou seja é a partir daquele que as próprias coisas se geram e na verdade dele nunca saem de um ponto de vista estritamente metafísico. O Intelecto, enquanto princípio, criou as coisas a partir da sua própria actividade contemplativa.

Neste trecho são evidentes vários aspectos que têm aliás sido eixos orientadores da especulação até aqui materializada; alguns pressupostos são evidentes: **P8**, **P9**, **P10** e **P11** emergem devidamente incorporados no discurso para sugerir a ideia de que há uma estrutura tal – o Intelecto – que por ser o último reduto do bem, ou seja por ter em si a próprio na forma da sua vida o bem, contempla as coisas de que é princípio enquanto olha também a própria para a própria natureza do bem. É uma tarefa complexa dar um sentido coerente às palavras de Plotino; neste pequeno bloco a primeira definição de Intelecto avança a tese de que este tem a forma de bem porque tem o bem nas formas. À partida, desde logo esta definição é abusiva do ponto de vista explicativo – dizer-se que algo é **x** por ter em si a forma ou a propriedade da **X-idade** não define satisfatoriamente os termos que estão eminentemente em causa neste tipo de predicação. O problema agudiza-se ainda mais quando se atribui a capacidade de contemplação ao Intelecto – aqui a personalização mitológica do inteligível é evidente e tem repercussões que se reflectem até na atribuição concomitante do poder gerador e criativo da própria actividade de contemplar. Esta ideia colhe seguramente de influências anteriores fundamentais que remetem inevitavelmente desde logo para Platão e Aristóteles; mas o fundamental nesta investigação é sublinhar justamente o carácter especial e privilegiado de uma actividade geradora que se confunde, no inteligível, com o próprio sujeito de predicação – o Intelecto. Para Plotino o Intelecto é o bem por ter na sua vida a actividade da contemplação; ou seja: ele contempla as coisas que têm a forma do bem e aqueles de que se apodera, quando por sua vez contempla também a própria natureza do bem. A lógica conceptual presente ganha saliência dada não só a característica acentuadamente mitológica da narrativa acerca da geração e manutenção dos entes na realidade, mas principalmente dado a predicação de um atributo de matiz personalista a uma estrutura que à partida não escaparia a este tipo de caracterizações.

A imaginação conceptual de Plotino é notável: primeiro o Intelecto contempla a natureza do bem – que é aliás a sua própria forma, ou consoante a própria flutuação especulativa reiterada pelo texto, visto que o Intelecto tem o bem nas suas próprias formas – e em segundo lugar é justamente a partir deste arquétipo inteligível, num processo nunca também devidamente explicado, que o princípio cria as coisas a partir dele mesmo. Neste raciocínio, é obscura a frase entre as linhas 14-15, porque fica por explicar exactamente como é que não só as coisas vêm ter com o Intelecto mas também como e o que é que significa rigorosamente a ideia de que as coisas foram recebidas no suposto arquétipo inteligível.

15.16-33. *Οὐ γὰρ ἦν θέμις βλέποντα...θέαν ἑαυτὸν ποιήσασθαι.* Ao olhar para o bem, o Intelecto não pode pensar em nada; a tese não é de surpreender e repete o que já tivemos oportunidade de tratar atrás: presumivelmente a ideia que subjaz a este tipo de posicionamento prende-se com a defesa da incompatibilidade ontológica entre a perfeição do inteligível e a negatividade da pluralidade que o pensamento, neste autor, implica. Assim: o Intelecto, a partir do

bem, tem o poder para gerar e conceber as coisas a partir do seu interior, dando ao próprio bem aquilo que ele não tinha – a multiplicidade. A pluralidade surge do bem – mas é o próprio Intellecto que em última instância a possui. Este processo de geração da multiplicidade é logo adiante explicado: o Intellecto, tendo recebido o poder da SE, não o conseguia manter e por conseguinte quebrou-o e tornou aquilo que era uno múltiplo com o fim último de assim poder suportar todas as coisas divididas em partes. O esquema metafísico da geração sucede segundo a lógica da causalidade vertical já atrás destacada: aquilo que gerou a multiplicidade tem a forma do bem, porque a partir dele procedeu.

O intelecto é um bem variado: perfeito de muitos seres, pode comparar-se a uma esfera perfeita de diferentes entes ou a uma coisa composta de múltiplos rostos brilhantes e vivos, mas também a um lugar sem falta de nada para onde correm todas as almas puras, de tal forma que o Intellecto total está sentado (*ἰδρύω*) num cume iluminado por uma luz intelectiva. A comparação de Plotino vai ainda mais longe: se se imaginar o Intellecto conforme a última proposta, seria como vê-lo de forma como uma pessoa vê outra – mas o objectivo prático de qualquer um deve ser, retruca o texto, cada um de nós tornar-se o próprio Intellecto, transformando-se a si próprio na contemplação.

Na introdução da presente investigação, afluímos o tema do carácter prático da especulação de Plotino; aliada a uma extensa pujança literária e retórica, a ideia com que termina o bloco que tratamos é também expressão dos problemas que têm afectado a especulação de Plotino nos seus principais eixos. Dizer-se que algo, que alguém se pode tornar ou transformar-se a si mesmo ou numa outra coisa – neste caso o Intellecto –, ou numa actividade – a contemplação – inscreve este texto num registo conceptual que escapa ao habitual trâmite da especulação teórica filosófica. Plotino não explica este processo de transformação de uma coisa noutra; mas à partida percebe-se bem que a última oração do parágrafo é claramente exortativa e tem um evidente matiz religioso e místico. A fundamentar esta proposta de atitude, temos uma tripla de comparações; alguém pode equiparar o Intellecto a:

- a) Uma esfera variada que está viva;
- b) Uma coisa de múltiplos rostos que brilha nos próprios rostos;
- c) Um lugar iluminado pela luz intelectiva e sem falta de nada para onde as almas puras se deslocam, tendo nos cumes o Intellecto sentado.

Do ponto de vista argumentativo não há muito a dizer sobre cada uma das comparações, a não ser realçar que cada uma delas pode reconduzir-se com facilidade ao imaginário mítico-religioso universal. A imagem da esfera colhe principalmente da tradição filosófica que antecede Plotino, reaparecendo aqui de modo a introduzir subtilmente a figura conceptual da perfeição. O conceito de esfera é neste contexto conceptualmente saliente porque insere uma categoria ontológica que evidentemente não só escapa mas fere o trâmite habitual das inferências racionais acerca da realidade e daquilo que a constitui. O conceito abstracto, a categoria ontológica activada na primeira comparação – a de um simples sólido geométrico, como a esfera – combina de forma contra-intuitiva com a funcionalidade inferencial que possibilita; a proposta de comparação entre o Intellecto e uma esfera viva implica a inferência de que de algum modo a realidade sensível deriva e depende fundamentalmente de uma figura geométrica com características especiais relativamente ao corrume das inferências racionais mais lineares. O panorama é semelhante quando nos debruçamos sobre as outras duas comparações – o caso do Intellecto equiparado a uma coisa perfeita de rostos brilhantes remete ainda de forma mais profunda para o que acabámos de mencionar: a inferência aqui activada corre debaixo da saliência conceptual criada – afinal estamos perante a ideia de que o Intellecto, fundamento essencial da realidade sensível, é como uma coisa feita de rostos brilhantes. A

comparação fere expectativas metafísicas, pois as categorias usadas nesta descrição são claramente heteróclitas. A terceira e última comparação não funcionam tanto na base da contra-intuição de expectativas em torno de categorias ontológicas heterogéneas, mas na personalização dos intervenientes explicativos: o Intelecto activa a categoria da pessoalidade e à volta dele acrescenta-se um feixe de conceitos que se prendem com a ideia de altura e de iluminação. O que importa sublinhar é que também esta série de conceitos é evidentemente um lugar-comum da especulação religiosa universal¹³⁷.

No exacto eixo do que até aqui avançámos, o panorama é em tudo semelhante quando se atribui a capacidade de contemplar ou se define o Intelecto como a actividade de contemplação; esta questão coloca-se de duas maneiras: em primeiro lugar, e apesar do alegado esforço de despersonalização mitológica por parte de Plotino, é à partida bem evidente um claro carácter personalista da caracterização desta figura do inteligível. Em segundo lugar, a ideia de se definir um sujeito de predicções, uma coisa como uma actividade, torna a descrição ilegível de ponto de vista argumentativo; se uma coisa se define através de uma actividade, ainda assim é necessário esclarecer que sujeito de predicções se deve inferir como pólo de identidade da actividade assim enumerada.

Entre as linhas 24-25, Plotino sugere que o Intelecto é composto de vários seres que têm também a forma do bem; o problema aqui persiste e arrasta-se quase desde o início do presente tratado com a obstinada flutuação de termos, quando imediatamente atrás o texto acabara de afirmar numa insustentável irresolução da terminologia aplicada que o Intelecto é na verdade aquilo que tem a forma de bem, ou numa outra versão, aquilo que tem o bem nas formas.

A personalização mitológica do Intelecto é tanto mais evidente quanto se fala do seu poder fracturado bem como da própria concepção da sua descendência. Inscrito em pleno registo religioso, o valor cognitivo deste texto é - pelas razões apresentadas - pelo menos de difícil cálculo.

16.1-14. *Χρὴ δὲ μὴδ' αἰεὶ...ἀλλ' ἔβλεπεν ἀνοήτως.* O texto continua a insistir na sua dimensão pragmática; logo nas primeiras linhas, Plotino exorta o leitor para que não fique na multiplicidade e para que se questione sobre quem gerou tanto o céu sensível como o inteligível. A imagética utilizada é importante; refere Plotino: é preciso 'seguir em frente', 'dar um salto para cima', 'deixando o mundo sensível para trás (*μεταβαίνειν δ' ἔτι πρὸς τὸ ἄνο ἀίξαντα, ἀφέντα καὶ τοῦτο*). É evidente que a exortação se alia neste pequeno passo não a uma fundamentação teórica complexa e argumentativa mas a um conjunto de imagens que remetem directamente para a habitual imagética da especulação tipicamente religiosa.

A partir da linha 4, recomeça a descrição da realidade inteligível: ali cada coisa é uma forma e como que uma espécie de matriz, de molde individual. Todos têm em comum aquilo que os atravessa por cima: o bem que se difunde em todos. Têm também o ser (*ἔχει τὸ ὄν*) em todos e, desde que

¹³⁷ Atrás mencionámos já a preponderância conceptual do tema da luz na obra de Plotino; aqui a questão regressa, desta vez concomitantemente à presença da ideia de esfera brilhante e de múltiplos rostos, devidamente associada ao tema da perfeição e complementada com um dispositivo teórico misterioso que parece congregar um conceito de majestade, de elevação, personalizada agora num Intelecto sentado no cume do inteligível. Todo o ambiente produzido por Plotino - no espaço por exemplo do que se observa em plena investigação das religiões comparadas - tem factores e características fundamentais que habitualmente são lugares comuns da conceptualização religiosa de todos os tempos; para já, o que importa frisar é a relevância conceptual que Plotino edifica nos alicerces mais básicos da sua especulação - afinal, e apesar da despersonalização constante do conteúdo mitológico que Plotino cumpre, são ainda assim evidentes matizes de uma mitologia especulativa bem saliente que aqui se ergue para justificar e fundamentar as necessidades teóricas indispensáveis do horizonte filosófico de Plotino. Adiante, voltaremos à questão em pormenor.

exista uma vida em comum presente, cada um tem também o animal em si (*ἔχει δὲ καὶ τὸ ζῶον ἕκαστον ζῶης κοινῆς ἐπὶ πᾶσιν ὑπαρχούσης*).

A dificuldade que permeia as linhas 5-8 prende-se novamente com o uso dos termos utilizados. A irresolução é evidente no tratamento do problema da animalidade – se nos parágrafos anteriores, por exemplo, o céu, o mar e todos os habitantes do mundo inteligível eram identificados como ‘animais’, ocorre agora uma mudança gramatical que altera o significado dos termos nos registos anteriores. Não podem também restar dúvidas quanto ao registo aqui empregue – com o uso do verbo *ἐπιθέω*, o plano metafórico no interior deste tipo de especulação metafísica é bastante importante e relevante do ponto de vista da retórica aplicada. Já ao nível argumentativo – e na medida em que estamos perante um prolongar e de um reforçar das mesmas teses já anteriormente expostas –, o segmento analisado é inerte e pouco relevante.

A dupla questão que se articula logo de seguida é o pólo orientador das próximas linhas; as perguntas são:

1. Na medida em que [as coisas no inteligível] são bens –
 - 1.1. O que poderão ser [os bens? as coisas?]
 - 1.2. Porque são [as coisas? os bens?] bens?

A alegada resposta vem num registo claro de catacrese e na forma de uma interrogação: será que o Intelecto olhou para o Bem e pensando na SE como múltipla a dividia em si mesma por não ser capaz de a pensar toda junta? A frase seguinte estabelece nova informação: é que no instante *t0*, enquanto o Intelecto olhava para o Uno, olhava-o de uma forma não intelectiva.

Os problemas que afectam este pequeno bloco são os habituais: a terminologia indicadora de argumentação tem no contexto presente um significado espúrio; o registo oscila entre a exortação à prática de um regresso ao Uno e evidentemente à especulação mitológica conceptualmente estruturada e com uma fortíssima presença de imagens literárias nas explicações providas. As flutuações semânticas são bem manifestas quando por exemplo Plotino sustenta a ideia de que no inteligível cada coisa tem o ser mas também o animal, desde que haja uma vida em comum e conforme nos diz o texto que haja provavelmente também outras características. Plotino insiste na catacrese – apesar do esforço de despersonalização deste trabalho metafísico, as imagens antropomórficas são bem evidentes a partir do momento que se introduz o tipo de discurso tão bem patente no texto; o facto de haver um Intelecto que olha para o Bem e de o pensar como múltiplo por não ser capaz de o pensar na totalidade denota bem um factor que se verifica aliás e desde logo no simples facto de à partida – e na anatomia geral da ontologia plotiniana – o texto se apoiar numa causalidade gerativa que pretende explicar e justificar assim a natureza, as condições e os processos da realidade tal qual a conhecemos.

Por último importa sublinhar: do ponto de vista argumentativo, o presente bloco é de valor praticamente espúrio; o registo mitológico e personalista das explicações oferecidas, aliado à flutuação semântica constante, são características que deitam por terra o valor cognitivo deste trabalho, mas como de resto teremos oportunidade de ver, estas são contudo muito importantes para percebermos o sucesso conceptual do tipo de retórica aqui materializada.

16.14-36. Η φατέον ὡς οὐδὲ...οἶον ἐτυποῦτο πληρούμενος. Quando o Intelecto olhava para o Uno de forma não intelectiva não o via; voltado para ele, dependia e vivia para ele, movendo-se em torno dele, tornando-se repleto num movimento completo e saciado. No momento seguinte, o Intelecto tornou-se todas as coisas e apercebendo-se de si mesmo, tornou-se então Intelecto completo, olhando os inteligíveis com a luz que recebeu justamente a partir daquilo que por sua vez

os produziu. As indicações personalistas do texto vão aqui até ao pormenor – o Intelecto volta-se para a SE e compreende-se a si mesmo quando se torna todas as coisas. A propósito deste início de parágrafo, importa sublinhar ainda: a ideia de que há movimentos completos e saciados está directamente relacionada com o conceito de movimento divino e da circularidade; o tema da luz recebida pelo Intelecto por parte de uma origem e o facto do Intelecto, de algum modo, se poder tornar paradoxalmente todas as coisas – mantendo uma última unidade irreduzível – são evidências de uma clara fundamentação das raízes religiosas desta estrutura conceptual.

A SE é a causa última da essência; mas não só, pois na verdade é também a causa do facto da própria essência poder ser olhada pelo Intelecto. A comparação com que Plotino avança agora reconduz-se sem dúvida ao legado platónico (via *Rep.*) que o antecede; a comparação da SE com o sol faz-se estabelecendo a ideia de que é justamente o astro que causa não só a visibilidade das coisas mas também e fundamentalmente a sua criação. O sol é causa da visão – não se podendo confundir nem com a visão, nem com as coisas geradas; a SE é causa da essência e do Intelecto e, em sentido alegórico, ao ser luz possibilita a visão das coisas, proporcionando intelecção aos entes e ao próprio Intelecto ou seja a sua luz da inteligibilidade. O Intelecto ao tornar-se pleno, gerou-se a partir do Uno e uma vez completo começou a ser e ao mesmo tempo a ver; o seu princípio era aquilo que era antes de ficar completo – a SE – e era justamente a sua origem que o modelava e tornava pleno.

Não há grandes surpresas neste pequeno trecho; estamos nitidamente numa típica causalidade vertical de carácter gerativo, com um princípio que ocupa um lugar privilegiado relativamente ao resto do panorama conceptual que o circunda. Por ser perfeita, a origem, a SE, causa a descendência, o mundo sensível – remetendo este paradigma mental directamente para uma vivência de uma metafísica que apesar do esforço claro de despersonalização é demasiado antropomorfizada e feita à imagem do que sucede na perspectiva da biologia na reprodução dos seres vivos. Há também diferenças que caracterizam esta descrição e são justamente estas que propulsionam o sucesso da retórica aplicada por Plotino. Para Plotino só a perfeição da origem explica não só a actual inteligibilidade das coisas mas também a sua própria geração. A SE não se pode confundir com as coisas nem com a própria inteligibilidade – não é nem os próprios entes nem a luz, aqui em sentido alegórico; a SE, como atrás já frisámos, é a verdadeira causa *incausada* que justifica de um ponto de vista explicativo a existência de toda a realidade. A retórica utilizada por Plotino, além do uso de um registo alegórico, insiste de igual modo nas catacreses – o Intelecto fica pleno, modela-se, nasce, compreende, apercebe-se de si mesmo, vê e recebe a luz de um outro ser, causa primeira e perfeita.

De um ponto de vista argumentativo, este bloco é semelhante aos demais; o discurso de Plotino é profundamente retórico, insistindo nos mesmos erros de raciocínio, em catacreses, analogias e alegorias, num trabalho metafísico pouco robusto do ponto de vista da transparência racional e que funciona enquanto texto mas que emerge à partida sustentado por uma aproximação à realidade com um trabalho metafísico profundamente religioso e pouco preocupado com a fundamentação das teses que avança.

17.1-14. *Ἀλλὰ πῶς ταῦτα ἐν αὐτῷ...οὐκ ἐκείνου ζωή.* No parágrafo anterior, Plotino sublinhara várias vezes que não se podia confundir o Uno nem com os entes nem com a própria inteligibilidade doada às coisas; o parágrafo 17 abre justamente com uma interrogação que questiona de que modo é que os seres que estão no Intelecto – e que na verdade são também parte dele –, se não existiam nem no Uno, nem na origem das coisas, nem da inteligibilidade como foi possível tornarem-se entes. O encadeamento do raciocínio de Plotino para responder ao problema gravitará em torno das mesmas ideias que até agora inspiraram o texto; para o autor, o Intelecto antes de nascer ainda não possuía as coisas inteligíveis porque ainda não era plenamente um ente. A lógica que fundamenta a geração do seres introduz-se logo de seguida: não é necessário que aquele

que dá tenha aquilo que é dado¹³⁸, mas é fundamental que aquele que gera, o dispensador, deva ser considerado maior do que aquilo que é dado e de igual forma maior do que aquele que recebe. Este esquema metafísico vem de trás e já foi devidamente sublinhado por nós – o modelo conceptual da geração metafísica está acoplado a uma hierarquia estrita do poder dos entes e por conseguinte também do seu valor axiológico e ontológico¹³⁹.

O princípio hierárquico aplica-se sistemática e amplamente a todo o trabalho metafísico plotiniano; entre as linhas 8-10, Plotino reforça a ideia de que aquilo que de um ponto de vista metafísico vem em primeiro lugar transcende o segundo e de que se o segundo é actividade e nele há vida, o que lhe é anterior transcende em beleza e em valor a própria vida. O Intelecto tem vida – e esta é, segundo Plotino, um vestígio do Uno que na sua unicidade é a fonte última da multiplicidade mas não é caracterizado como uma entidade repleta de diversidade; a vida é em última análise um vestígio da SE e evidentemente não do Intelecto.

A lógica que anima o presente segmento é a mesma que se tinha atrás efectivado; a flutuação descritiva com que se inicia o período – os seres estão no Intelecto ao mesmo tempo que são também ele mesmo –, alia-se ao pressuposto já amplamente usado por Plotino de que a realidade está hierarquicamente organizada: aquilo que é primeiro está em acto e transcende aquilo que estando em potência lhe é ontologicamente posterior. O que é mais belo e tem mais valor está em primeiro lugar – enquanto aquilo que vem apenas em segundo é um sinal, um vestígio ou traço do primeiro¹⁴⁰. No seguimento disto, a própria vida do Intelecto aparece definida como um sinal do Uno; ao mesmo tempo e logo no início do segmento, Plotino acaba de avançar a ideia de que na plenitude do Intelecto os seres, a multiplicidade, a variedade e na verdade o limite não existiam porque o Intelecto era uno com a infinitude da SE. A estrutura anatómica geral do que tem vindo a ser amplamente articulado por Plotino mantém-se: o Intelecto tinha a vida e por isso, para que houvesse variedade, não era necessário um princípio que tivesse em si a multiplicidade; a vida e a multiplicidade que lhe é característica é outro mero vestígio do Bem e não uma qualidade deste Uno.

Do ponto de vista argumentativo, o presente bloco não apresenta grandes novidades; **P10** e **P10'** monopolizam toda a estrutura conceptual do texto, para além de se reforçarem também as flutuações habituais de sentido. Todas as articulações proposicionais deste segmento não estabelecem entre si relações de suporte; constituem-se antes como justificações numa coerência de associação de ideias que visam animar o eixo principal de uma determinada estrutura metafísica que é acriticamente pressuposta por Plotino. O artefacto cognitivo aqui reunido numa maquinaria retórica complexa e intrincada parte de uma mitologia nalguns pontos despersonalizada, mas ainda

¹³⁸ A tese está directamente relacionada com o axioma da processão que anima toda a henologia de Plotino. Para se compreender em profundidade a questão que aqui abrimos, vale a pena ler o artigo de Jean-Louis Chrétien 'Le Bien donne ce qu'il n'a pas' (Chrétien 1980).

¹³⁹ Um texto fundamental que inspira em absoluto a perspectiva que aqui veiculamos, por congregar o ponto de vista metafísico, ético e estético de toda a principal estrutura conceptual de Plotino, é o de O'Meara com o capítulo presente no *The Cambridge Companion to Plotinus*, 'The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus' (L. P. Gerson 1996) (a secção do livro é uma recuperação da sua obra de 75, *Structures Hiérarchiques dans la Pensée de Plotin* (D. J. O'Meara 1975)). No seguimento disto e concatenando directamente metafísica, ética e psicologia plotiniana, importa também ler a conferência de Bussanich, 'The Invulnerability of Goodness: The Ethical and Psychological Theory of Plotinus' (J. Bussanich 1990). A obra de Kieran McGroarty, *Plotinus on Eudaimonia*, é bem expressão desta tese; Catapano mostra também com acuidade de que forma o trabalho ético rumo à felicidade desprendida do plano sensível da realidade está directamente relacionado com esta tese de uma hierarquia fundamental da metafísica plotiniana (Catapano 1995).

¹⁴⁰ O axioma da processão na nota imediatamente supra situada tem repercussões evidentes também na estética de Plotino; o tema não é quase abordado ao longo desta tese mas é bom de compreender que é o mesmo dispositivo metafísico que organiza o mundo do ponto de vista axiológico e que de igual modo o ordena do ponto de vista estético.

assim assente numa lógica religiosa de alegadas transcendências instaladas num plano naturalmente sobrenatural e de uma cosmologia também de matiz claramente cosmogónico que no seu mais profundo âmago acaba por articular toda a leitura da realidade por parte de Plotino. Todos os pequenos dispositivos intelectuais que perfazem a metafísica plotiniana são no fundo introduzidos acriticamente; a ideia de que há um antes e um depois ontológico, de que há entes que são princípios generativos da realidade e que na verdade um destes – por causa da sua natureza – escapa a todo o tipo de descrição positiva determina a forma geral da estrutura metafísica apresentada por Plotino. Adiante veremos: toda esta construção teórica de Plotino se reconduz facilmente a padrões cognitivos que são eminentemente reconhecíveis enquanto dispositivos religiosos; mas para já o importante a sublinhar é a forma, o conteúdo e as próprias articulações entre os fundamentos de todo o ambiente intelectual avançado até ao momento por Plotino e à volta do qual toda a maquinaria especulativa tem gravitado.

17.14-30. *Πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα...διαφορὰν δεῖ εἶναι.* O parágrafo dezassete continua com a reinserção da metáfora do olhar; Plotino, para explicar os limites do vestígio da SE, insiste na ideia de que é através do olhar que a vida se torna limitada e com formas. A estrutura conceptual é evidente: a forma está naquilo que é modelado mas aquilo que modela os entes é em si mesmo amorfo. O limite não é imposto às coisas a partir do exterior como uma magnitude. Na vida, por ser infinita e múltipla, o limite irradia com fulgor a partir da sua própria natureza. Para Plotino, aqui a vida não é uma qualidade em concreto de um ente em particular – porque se assim fosse a vida estaria alegadamente reduzida enquanto atributo de uma coisa indivisível. A vida estava limitada porque era o atributo de um ser uno e ao mesmo tempo múltiplo – o Intelecto. Nele, cada um dos seus múltiplos, ou seja cada coisa inteligível que o constitui está também limitada – limitada enquanto múltiplo, por causa da multiplicidade que em si própria encerra e por causa da vida, mas também limitada como uno porque é, em última instância, Intelecto.

Atrás já sublinhámos este factor; Plotino oscila e está constantemente a redefinir todos os termos do edifício conceptual que constrói. Agora avança: o Intelecto é uma vida limitada e por outro lado, a vida é uma multiplicidade de intelectos. Tudo para Plotino são intelectos: por um lado, existe o Intelecto total – ou seja aquele que é alegadamente garante e fundamento da racionalidade da realidade e da sua própria eterna permanência na verdade, ou seja na identidade entre o que é e aquilo que é directamente percebido por esta entidade – e existem os intelectos particulares que são contidos na totalidade pelo primeiro. A questão que em seguida se coloca procura esclarecer a ideia de que o Intelecto contém outros intelectos porque existe uma diferença na particularidade de cada um.

Para já o que importa sublinhar é simples; insiste-se na metáfora do olhar e precisamente neste segmento articula-se uma incoerência evidente: por um lado refere-se que aquilo que é moldado ganha forma por causa de algo sem forma – por outro lado, o limite de cada coisa, a fronteira, a forma de cada ente não é uma mera magnitude nem é imposta a partir do exterior. As duas posições não são directamente contraditórias; mas é difícil pensar como é que uma coisa **1)** ganha forma por olhar para outra – ainda que esta última seja o Uno; **2)** ganha forma por causa e justamente através de algo sem forma, e **3)** ganha forma nunca a partir do exterior, mas, tal como de resto sucede no caso específico da vida, a partir do seu interior, por irradiação ou emanção.

A vida é outra figura arquetípica dentro do universo plotiniano; e apenas isto lança problemas também complicados de resolver – o texto de Plotino insiste na ideia de que a vida está limitada não com uma coisa entre muitas, mas como uno, ou seja, como Intelecto. O discurso de Plotino é pouco claro; no texto introduz-se: a vida é una e múltipla porque é limitada como coisa múltipla e ao mesmo tempo limitada como uno, ou seja como o Intelecto. Aqui não se entende, à partida, o que é

que significa exactamente um ente ser simultaneamente uno e múltiplo por causa da sua própria multiplicidade e por causa do limite. Por outro lado, o mesmo problema se coloca quando Plotino introduz a ideia de que, na verdade, a vida por ser limitada como uno é Intellecto. As constantes redefinições dos termos não ajudam, principalmente se tivermos em conta o que já foi atrás avançado; aqui o Intellecto é uma vida limitada e não é transparente o que significa a ideia que na verdade todas as coisas são intellectos (*πάντα οὖν νόεζ*). Mais adiante a introdução da ideia de que existe um Intellecto total que contém cada intelecto particular compele à multiplicação de estruturas que se articulam do ponto de vista explicativo sem qualquer relação crítica, argumentativa ou lógica evidente. Plotino estabelece que é a vida não é algo de concreto – e fá-lo da mesma forma como determina que na verdade existem vários intellectos – um intelecto total e depois todas as coisas que na verdade são também intellectos.

17.30-44. *Πάλιν οὖν πῶς ἕκαστος...εἰς ἕτερον αὖ πρὸ αὐτοῦ.* Para Plotino cada intelecto diferencia-se tornando-se completamente um. Isto não explica de facto o processo de diferenciação dos intellectos particulares; o que se avança insiste apenas na tese trivial de que qualquer intelecto particular não é de maneira alguma o intelecto total ou o todo.

De resto Plotino continua com as redefinições: a vida era poder total e a visão que daí resultava era o poder de todas as coisas. O Intellecto originado a partir daqui aparece como a totalidade das coisas; é que o bem está assente sobre estas para estabelecer a forma das primeiras formas: o Intellecto que na verdade é ele próprio sem forma. É assim que para Plotino o Intellecto é para Alma uma luz sobre ela, tal como também de resto o Bem é uma luz para o Intellecto. O Intellecto limita a alma e torna-a racional, dando-lhe um vestígio do Bem que ela passa a possuir.

Os problemas deste tipo de abordagem mantêm-se; a vida enquanto fenómeno metafísico é redefinida como poder total, ao mesmo tempo que não se justifica a emergência da visão aqui associada ao poder de todas as coisas. Na verdade Plotino também não descreve em profundidade a mecânica vertical que anima a origem do Intellecto e da sua manifestação enquanto totalidade; a insistência na ideia de que o Intellecto - por ser uma entidade metafisicamente anterior à alma - não tem forma é novamente reforçada mas também nunca devidamente justificada de um ponto de vista argumentativo. O registo do texto assenta no mesmo ambiente mental personalista: é o Intellecto que de algum modo limita a alma, torna-a racional e dá-lhe um vestígio, ao mesmo tempo que se articula a ideia de que por isto mesmo o Intellecto é um vestígio daquele bem – o problema é que à partida não existe uma relação de suporte evidente entre o Intellecto limitar a alma, torná-la racional e lhe dar um vestígio e o alegado facto de que o Intellecto é também um mesmo vestígio daquele Bem. No fundo é justamente toda uma narrativa de matiz mitológico e quase dramático que anima a construção metafísica essencial avançada por Plotino – embora aqui surja despersonalizada.

O Intellecto é um vestígio do Bem, é forma e existe em extensão e na abundância; o Bem não tem configuração e não tem forma porque é ele justamente que cria as formas. O raciocínio aqui é simples: se o Bem fosse forma, o Intellecto seria razão – mas para Plotino o primeiro não pode de modo algum ser múltiplo, porque caso assim fosse a sua multiplicidade dependeria de outro ente anterior a ele. Os princípios especulativos que animam este último segmento são os mesmos que atrás até aqui se articularam na construção do texto de Plotino; o Intellecto é forma, existe em extensão porque é uma totalidade enquanto múltiplo, mas ao mesmo tempo existe como uno por causa do Bem; é produto do Uno que enquanto princípio radical não tem nenhuma configuração nem forma, porque na lógica até agora defendida aquilo que modela as coisas, por ser superior aos entes modelados, não tem forma.

Atente-se principalmente sobre a última parte do raciocínio; em nenhum momento se estabelecem no texto de Plotino relações de força sólidas entre as teses: para além do que em pleno

âmbito metafísico se encerra de teor claramente mitológico, o problema é que não existe necessidade de nenhum tipo que legitime a ideia de que aquilo que modela uma coisa não tem configuração ou forma e é também, de algum modo, superior ao ente modelado. O padrão psicológico aqui claramente subentendido é interessante e será devidamente tratado na terceira parte desta investigação; para já fica o sinal evidente de que não há nenhuma razão racional para aceitar o conteúdo cognitivo de um discurso que é à partida confuso, oscilante do ponto de vista semântico e que procede claramente por sugestões e meras associações de ideias que se multiplicam numa teia de justificações, posições e contra-posições que dependem directamente das primeiras teses de Plotino relativamente a um conjunto de matérias de âmbito metafísico.

18.1-15. Ἀλλ' ἀγαθοειδῆ κατὰ τί τὰ ἐν...μᾶλλον μὴν κατ' ἄλλο. Aquilo que vem do bem traz consigo uma marca; a vida vem do Bem para o Intelecto e de facto esta existe a partir da actividade proveniente da SE. O Intelecto existe e as formas são belas por causa do Uno; vida, Intelecto e ideia – tudo tem a mesma forma do bem. Para serem aquilo que são não basta, contudo, que provenham daquele. Segundo Plotino, é necessário que exista neles próprios o elemento comum porque pode suceder que aquilo que não é o mesmo, ou seja que aquilo que é radicalmente diferente provenha do mesmo e que - sendo dado do mesmo modo aos entes - se torne absolutamente diferente naqueles que o recebam.

É importante frisar: nada do que até agora foi dito no presente parágrafo tem um real teor argumentativo; sendo principalmente descritivo de uma série de eventos que subjazem à realidade metafísica imediatamente visível reforça-se também aqui o carácter profundamente mitológico e religioso de todo o ambiente mental avançado por Plotino. Depois temos padrões evidentes: todas as coisas provêm do Bem e por causa disso tudo o que é produzido traz consigo a mesma marca, a mesma forma do bem. Cada coisa tem em si mesma o alegado elemento comum; não basta que provenha do mesmo porque segundo Plotino, ainda que este elemento comum seja dado do mesmo modo, pode tornar-se diferente naqueles que o recebem. Por si só o significado profundo do texto e o seu respectivo valor cognitivo é difícil de descortinar – como atrás referimos é evidente o padrão cognitivo no caso da ideia da causalidade vertical do Bem; mas, nestas últimas linhas toda a descrição e todas distinções especulativas em torno do elemento comum que torna possível uma comunidade entre os seres é difícil de compreender em profundidade. Plotino insiste na distinção entre **a)** aquilo que pertence à primeira actividade, **b)** o que é dado pela primeira actividade e **c)** aquilo que depende destas duas.

O texto não é esclarecedor sobre toda esta teia de descrições e distinções entre actividades, coisas dadas e o que depende destas duas. É evidente que o texto estabelece aqui um diálogo com a tradição que o sustenta; a ideia de que existem três níveis na actividade – a vida, o Intelecto e as formas – articula-se aqui com uma gratuidade que remete simplesmente para um ideário herdado e nunca devidamente discutido. Não se percebe a importância dos alegados factos descritos por Plotino face ao sentido do texto na presente passagem porque apesar de constituírem um real acréscimo de informação, as descrições avançadas não se concatenam nem parecem estabelecer relações de suporte com as posições até agora caracterizadas. Sendo expoentes de meros acréscimos e associações de informação, no geral percebe-se que Plotino quer fortalecer a ideia de que há coisas que têm mais a forma de bem do que outras – e que este facto se deve a circunstâncias que se prendem com as distinções por ele estabelecidas. Importa sublinhar por último o modelo intelectual avançado: as coisas provêm verticalmente de uma entidade postulada enquanto ápice de uma metafísica que se desenrola em eventos que compõem uma determinada história metafísica. A realidade é expressão disto; as coisas partilham entre si uma origem única e trazem por isso consigo sinais do seu princípio. Cada uma destas coisas tem a forma do bem – mas tudo isto, todo este

esquema teórico é expressão de um tipo de especulação que assenta fundamentalmente nas premissas de que parte, sem oferecer argumentos críticos para as escolhas que posteriormente são feitas para descrever uma realidade sobrenatural que estriba e alicerça o mundo sensível.

18.15-32. *Τί οὖν καθὸ μάλιστα...ἐν αὐτοῖς ὁρᾶσθαι.* Na medida em que provém da SE, a vida é, segundo Plotino, também um bem. A questão que anima este pequeno segmento é a seguinte: o que é que significa neste caso a vida provir do Bem? O que é uma tal vida? A resposta de Plotino é outro sinal evidente do ambiente mental até aqui avançado: a vida é a vida do Bem. As oscilações e as flutuações de sentido em Plotino são constantes; logo adiante, o texto articula uma condicional confusa:

1. Se a vida autêntica proveniente do Bem entrou e está naquela vida;
 - 1.1. E nada do que é oriundo daquele se deve considerar desprovido de valor;
 - 1.2. Então deve considerar-se que enquanto vida, esta seja um bem.

Em 1. percebe-se à partida o problema da presente passagem: por um lado, temos introduzida uma vida autêntica, por outro lado temos uma outra vida que aparentemente recebe a primeira e verdadeira. O constante desdobrar de definições e redefinições é aqui bem visível; em 1.1. reforça-se o que já atrás Plotino tinha defendido – o cume hierárquico desta metafísica refere uma SE com um valor máximo face às outras coisas que dele procedem, mas em nenhum lado se justifica ou se esclarece em profundidade a razão ou as causas desta organização de valor descendente. O último ponto por nós relevado em 1.2. confirma o que tinha vindo a ser preparado: se a vida provém do Bem e se todas as coisas que têm a sua origem neste têm valor, a vida deve também ser considerada um bem. Importa sublinhar: entre 1.1. e 1.2., a ideia que se subentende é que de algum modo aquilo que é um bem tem valor porque um termo e outro estão directamente concatenados. De um ponto de vista crítico, é evidente que o raciocínio exposto é frágil e pouco sólido; a primeira distinção entre uma vida autêntica e outra vida é avulsa e sem importância para o argumento, tal como de resto não só não se justifica a ligação entre bem e valor, como também na verdade nunca se trabalha do ponto de vista reflexivo a objectividade do valor em todo o esquema metafísico hierárquico avançado por Plotino.

A partir da linha 23 do presente parágrafo distingue-se também o Intellecto verdadeiro, um intelecto que é primeiro e que, pelas mesmas razões avançadas imediatamente atrás a propósito da vida, é também um Bem. Cada forma é um bem – refere Plotino:

25-28: *καὶ δῆλον ὅτι καὶ εἶδος ἕκαστον ἀγαθὸν καὶ ἀγαθοειδέες, ἡ οὖν τι ἔχει ἀγαθόν, εἴτε κοινόν, εἴτε μᾶλλον ἄλλο, εἴτε τὸ μὲν πρῶτως, τὸ δὲ τῷ ἐφεξῆς καὶ δευτέρως.*

A dificuldade desta passagem está novamente na flutuação de sentido com que o leitor atento se debate; já é difícil de compreender de que modo é que sendo o ápice da metafísica plotiniana o bem, as formas são também agora referidas como bem, mas a questão complica-se de sobremaneira quando logo de seguida o texto introduz a tese de que cada forma tem a forma de bem. Cada forma é um bem e tem a forma de bem na medida em que tem mais ou menos bem – refere Plotino. Cada forma é possuidora na sua essência de algum bem e é por isso que deve ser considerada um bem; mas no caso da vida, esta é um bem não apenas porque tem em si mesma algum bem, mas porque se for vida verdadeira provém do Uno, tal como de resto sucede com o Intellecto verdadeiro. Em cada forma, como aliás tinha vindo a ser defendido, tem de se ver algo de idêntico – a forma do bem. O

problema que aqui se levanta é evidente: porque têm entre si algo de comum e de valor, para Plotino, as formas têm em si mesmas a forma do Bem; as duas questões que aqui se levantam prendem-se com a inevitável recursividade *ad infinitum* desta predicação da forma do bem nas próprias formas e com a flutuação de sentido entre a ideia de que cada forma é um bem e, por outro lado, a ideia de que cada forma tem em si própria a forma de bem exactamente na medida em que tem algum bem. Retenha-se finalmente: uma forma tem em si a forma do Bem – e aqui ou esta primordial forma do Bem é acomodada por uma variante do argumento falacioso da causa incausada que estanca as predicções de formas sobre formas, ou na verdade este tipo de mecanismo reproduz-se recursivamente até ao infinito.

18. 32-52. Διαφόρων γὰρ ὄντων...κατὰ τί ἀγαθὸν αὐτῶν. Até ao fim do parágrafo 18, o problema da presença do Bem nas formas é uma constante. A ideia de Plotino é que ainda que as formas sejam diferentes nada impede que alegadamente o Bem esteja de algum modo presente nas suas essências; é possível concebê-lo separadamente em coisas absolutamente diferentes como por exemplo o fazemos no caso do predicado ‘animal’ num homem ou num cavalo, ou no caso do atributo ‘quente’ na água ou no fogo: numa das situações o elemento comum emerge como género – ‘animal’ –, no outro caso e para Plotino, o elemento comum é uma mera presença. A distinção destes dois casos no texto plotiniano é claramente débil: seja no caso da qualidade de ser ‘animal’ ou de estar ‘quente’, referimos predicados que se podem ou não aplicar com valor de verdade verdadeiro às coisas em questão.

Para Plotino cada uma das coisas é o bem como um todo; mas o bem não está nelas de acordo apenas com um único elemento. Por ser indivisível, o Bem não pode estar nas coisas por partes; o Bem é uno e por isso está alegadamente de um modo particular numas e noutras de outros. No seguimento disto, o texto avança a ideia de que a actividade primeira, a vida e o limite que lhe é imposto é um bem e procede directamente do Uno – e convém lembrar que todas as coisas que derivam da SE têm valor –; o segundo, o Intellecto, porque é o princípio que fundamenta a racionalidade de toda a realidade e é, de algum modo também, conforme atrás aliás vimos, vida. Os dois provêm do bem – mas nenhum deles é rigorosamente o mesmo, tal como de resto segundo Plotino, a voz, o andar e outras actividades provêm de forma articulada de um só homem.

O mundo sensível é organizado, apresenta uma ordem e um ritmo que são reconhecidos por Plotino como excelentes. Todas as coisas boas estão aqui causalmente associadas ao inteligível; todas as coisas que no mundo sensível estão organizadas são ainda assim diferentes da ordem propriamente dita – mas no mundo inteligível, as coisas são elas mesmas boas e valiosas porque provêm do Bem.

Os problemas que se colocam no final de um parágrafo como este são enormes. À partida e como atrás tivemos oportunidade de sublinhar, a distinção tal como é feita entre os predicados ‘animal’ e ‘quente’ não é sólida. O problema da presença do bem nos entes não é resolvido, mas muito pelo contrário; o texto insiste em distinções avulsas e na pura multiplicação de entidades autênticas, primárias e secundárias, para depois orientar a explicação para a ideia de que há uma ordem no inteligível que fundamenta as coisas organizadas no sensível. Plotino não questiona nunca os fundamentos da especulação avançada: as coisas têm valor porque provêm de uma SE. O texto persiste em incoerências claras com avanços retóricos de que de alguma forma cada coisa é o bem como um todo (ἢ ὅλον ἕκαστον ἀγαθόν ἐστίν) e com catacreses complexas que especulam, por exemplo, em torno da indivisibilidade do Bem e da sua simultânea e necessária presença nas múltiplas coisas que existem.

Todo este material teórico aqui introduzido é de valor cognitivo questionável; a exposição de Plotino é confusa e o discurso é manifestamente elíptico porque procede por meras associações e

sugestões de dispositivos teóricos, adicionados à contínua necessidade de justificação das teses avançadas. O parágrafo termina com uma referência à ideia de que é importante perceber – para além da mera confiança de que todas as coisas que provêm da SE têm valor e são boas – a razão do bem e do valor de todas as coisas. A explicação para a presença do Bem nas coisas conflui na pergunta pela razão do bem e do valor delas; o problema, ao invés, deveria assentar na interrogação da justaposição entre uma série de figuras conceptuais usadas, como é o caso de ordem, bem, valor, princípio e racionalidade. Em nenhum lado se justifica a familiaridade do que referenciam estes termos; as descrições e as distinções avançadas para a construção de uma causalidade vertical sempre em tensão com a horizontalidade do mundo sensível prolongam apenas os problemas que na verdade resultam de uma anatomia geral da especulação de Plotino que é produto de uma imaginação religiosa profunda.

19. 1-21. *Ἀρ' οὖν τῇ ἐφέσει... ἄλλην ὁδὸν πορευομένοις τι φανείη.* O parágrafo 19 avança para uma explicação relativa ao que tinha sido imediatamente atrás desenvolvido. A questão colocada por Plotino é: será que podemos entregar ao mero desejo da alma e à experiência desta que o que é por ela desejado é o Bem, sem sabermos, ainda assim, por que é que o deseja em último reduto? Entre o parágrafo anterior – linhas 46-49 – e o presente momento, a questão que se coloca transforma-se; antes o problema era o de saber em profundidade a razão pela qual as coisas são boas, agora, e sem qualquer tipo de justificação, a interrogação passa a gravitar em torno de saber porque razão deseja a alma o bem.

O bem converte-se em muitas coisas, e muitas delas, diferentes conforme cada um, são desejadas. O problema é: como saber se o objecto de desejo é melhor do que na verdade aquele que deseja? A interrogação introduz outra pergunta: será o Bem a excelência de cada coisa? Assim, procedendo correctamente, chegaremos à forma e à razão de todas as coisas. A pergunta no entanto mantém-se: depois de chegarmos à forma e à razão das coisas, como saberemos que estes princípios são realmente bons? Nas coisas inferiores é fácil identificar uma tal natureza por comparação às coisas piores – ainda que na verdade, naquelas coisas o mal não esteja também em estado puro porque a natureza daquelas coisas não existe de forma primordial. Não existe nenhum mal, refere Plotino; e as coisas são elas próprias e por si mesmas as melhores.

É sintomático que para Plotino o problema esteja justamente na própria pergunta sobre o que fundamenta a bondade das coisas; as coisas têm nelas o 'porquê' e 'o quê', e ainda que falemos de outra coisa como Deus, o problema mantém-se porque a razão não consegue chegar aí.

O que sobressalta quem lê este parágrafo é sem sombra de dúvida a profundidade que promete. Se atrás tínhamos amiúde sublinhado que Plotino nunca parece estar verdadeiramente comprometido com um questionamento sistemático dos principais eixos que orientam grande parte do horizonte de trabalho metafísico avançado pelo próprio autor, com a proposta que já vinha do anterior parágrafo e que no presente se solidifica, o problema ganha profundidade e envergadura. As hipóteses que Plotino coloca para a solução rápida da dificuldade, e que são de resto eminentemente afastadas, remetem pelo menos em inspiração para a tradição, ora para Platão¹⁴¹, ora para o

¹⁴¹ A pergunta fundamental que anima o *Eutifron* (10a e sggs.) parece ser aqui recuperada por Plotino; afinal porque são as coisas boas? Aqui não nos importa discutir o problema platónico, mas em Plotino é evidente que se parece subentender – e à semelhança do que aliás sucede em Platão – a questão: as coisas são boas porque são desejadas pela Alma, pensadas no Intelecto e emanadas do Bem? Ou é porque as coisas são desejadas pela Alma, pensadas no Intelecto e emanadas a partir do Bem que as coisas são boas? O problema neste caso – como já adiante veremos – é justamente o facto de Plotino nunca colocar em causa a realidade do ponto de vista ético que caracteriza em profundidade a

estagirita¹⁴², mas se forem criticamente verificadas têm de facto pouco valor cognitivo. Afinal o bem não o é porque é desejado pela alma – e aqui Plotino refere que a ser assim, o Bem seria apenas mais um entre muitos e que na verdade muitas coisas são desejadas por cada alma, diferentes conforme cada um.

O que é evidente neste parágrafo é que se por um lado a profundidade da interrogação que o anima impressiona, por contraste, a pergunta parece ao mesmo tempo e justamente partir do preconceito que procura questionar. O problema, dito de outra forma poderia muito bem ser assim apresentado por Plotino: porque é que as coisas afinal são boas? As tentativas de resposta sucedem-se; e nisto, o que interessa sublinhar é justamente o facto de que Plotino não coloca nunca em causa o caso de não existirem nem coisas boas nem Bem. Isto é uma evidência justamente no momento em que neste parágrafo se reforça gratuitamente a ideia de que há coisas que são inferiores por não estarem em estado puro, ou seja por alegadamente não serem princípios, ou por existirem primordialmente. Se definirmos o bem como a excelência de cada coisa, chegaremos segundo Plotino à forma e à razão de cada coisa; o pensamento tenta saber a razão do bem que existe nas coisas, mas sucede que estas são boas por si mesmas, estando nelas o ‘porquê’ e ‘o quê’. O problema mantém-se mesmo que introduzamos outra causa para explicar este facto; se pensarmos em deus para explicar o bem nas coisas, ainda assim - avança Plotino, a nossa razão não consegue chegar ao entendimento perfeito do que sucede para possibilitar esta realidade.

Do ponto de vista argumentativo, o parágrafo 19 é promissor mas no seu cômputo geral desilude pela forma como resolve os problemas que aborda. A aproximação reiterada por Plotino é absolutamente retórica, sendo que os pressupostos habituais anatómicos do ambiente metafísico plotiniano são bem visíveis e nunca verdadeiramente colocados em causa. Os argumentos propriamente ditos estão ausentes; o texto constrói-se em parte por associação de ideias bem como por interrogações retóricas que se articulam entre metáforas já características no interior do texto de Plotino.

20. 1-21. *Επειδὴ τοίνυν ἀπιστοῦμεν...ἐπεὶ καὶ ἡ ζωὴ οὕτως.* O parágrafo 20 regressa à questão que animava primordialmente a presente discussão; a pergunta é: o que é o Bem? Plotino propõe uma análise comparativa da questão: na simples contraposição dos contrários, ou seja, na ordem e na desordem, na simetria e na assimetria, na saúde e na doença, na forma e no informe, na essência e na corrupção, na formação das coisas e no seu desaparecimento, é possível reconhecer nos primeiros destes pares a forma do Bem. O raciocínio que se segue é simples: se nas contraposições avançadas é evidente para Plotino que os que têm a forma do Bem vêm em primeiro lugar, para Plotino é também uma evidência que os entes que dão origem às coisas boas são igualmente bons. Virtude, Intellecto e Alma – ou pelo menos a alma sensata – estão na forma do Bem e, conforme aliás tinha vindo a ser sugerido atrás, se a alma está na forma do Bem, então também as coisas que a alma deseja lá estão.

Anote-se bem: o interessante problema que tinha até aqui marcado um dos pontos altos do presente tratado é demitido com um conjunto de respostas que se furtam em absoluto à questão que procuram tratar. Neste preciso momento, a aplicação de um dispositivo retórico por parte de Plotino é mais que evidente: em primeiro lugar coloca-se a questão de saber a razão pela qual as

perspectiva aqui veiculada. Veremos adiante que tipo de dispositivo intelectual fundamenta em Plotino o que na sua obra emerge de ético, metafísico e, por fim, de religioso.

¹⁴² Referimo-nos evidentemente à definição aristotélica do bem humano em *Eth. Nic.* A7 1098a 16-17. O problema em Aristóteles tem evidentes reverberações platónicas que aliás se reproduzem a seu modo na perspectiva aqui veiculada de Plotino sobre o problema do Bem e das coisas boas.

coisas são boas; agora o problema é resolvido contra-interrogando, no sentido de sublinhar a suposta evidência de que nos contrários é bem manifesto que:

1. Há coisas que estão no bem;
2. Aquilo que cria as coisas boas é bom;
3. Aquilo que a alma deseja, porque ela é boa, é de igual modo bom.

Uma coisa é evidente a partir do que imediatamente atrás traçámos: o texto plotiniano furta-se ao problema que tinha levantado e oferece um conjunto mais ou menos articulado de ideias que concorrem para o restabelecimento da ideia de que aquilo que é bom é-o por nenhuma outra razão especial que não seja a de estar no Bem.

Depois o texto orienta-se noutra direcção; o problema que anima o texto até ao final do presente parágrafo gravita em torno da ideia de que o último Bem não é o Intelecto. A alma e a vida são vestígios do Intelecto, sendo que a primeira – a alma –, reforça Plotino, deseja e julga o Intelecto ao mesmo tempo que alegadamente sabe que a justiça é melhor que a injustiça e qualquer forma de virtude é sempre necessariamente preferível ao vício que lhe corresponde. A escolha da alma recai sempre sobre as mesmas coisas; e na verdade segundo Plotino necessitaríamos de um raciocínio mais desenvolvido para demonstrar que o Intelecto não pode ser a meta final, já que nem tudo necessita dele, mas tudo precisa do Bem. Assim: nem tudo o que não tem intelecto procura adquirir intelecto; os que o procuram, fazem-no a partir do seu raciocínio mas não se suspendem nele porque em último reduto desejam o Bem. Se acaso desejam a vida, a existência eterna e a actividade, aquilo que é desejado não é apenas o Intelecto na medida em que é Intelecto; pelo contrário: o Intelecto e a vida são coisas desejadas, na medida em que são também bens, isto é, e segundo Plotino, na exacta medida em que provêm em última análise do Bem e a ele em última instância se reconduzem.

Os problemas que estas últimas frases do parágrafo 20 levantam são múltiplos; atrás já tínhamos referido o carácter arbitrário das decisões teóricas de Plotino, agora dá-se evidentemente continuidade à estratégia anteriormente desenvolvida: aquilo que é bom só pode desejar o Bem e como tal não pode suster-se numa estrutura como o Intelecto – a recondução última das coisas à sua origem faz parte desta mitologia metafísica desenvolvida por Plotino, sem que sejam oferecidas quaisquer razões de fundo para o seu estabelecimento. A introdução do juízo comparativo para a dissolução do problema que afectava estes últimos parágrafos não constitui evidentemente nenhuma solução viável para a questão até aqui lançada. Plotino termina este parágrafo reforçando acriticamente o que tinha vindo a introduzir: há coisas boas porque provêm do Bem e também porque, na verdade, a ele se reconduzem.

21. 1-17. Τί οὖν ἐν πᾶσι τούτοις...αὐτῶν καὶ ὑπ' ἄλλον ὀφθῆναι. Nas primeiras linhas do parágrafo 21, o problema do que é ou porque são as coisas boas mantém-se; a pergunta de Plotino é: o que é que está presente como uno em todas as coisas e que faz com que as coisas sejam boas? Um aspecto importante é evidente e percebe-se logo à partida: segundo Plotino, o que faz com que as coisas sejam boas é aquilo que está presente como uma única coisa – o Bem – em todas as coisas. Esquematizando, simplifiquemos a complexa urdidura teórica de Plotino, que se apresenta:

1. As coisas são boas porque nelas está presente a forma de bem.
2. As coisas têm a forma de bem porque:
 - 2.1. A vida é uma actividade que provém do Bem.
 - 2.2. O Intelecto é uma actividade delimitada.

- 2.3.** Vida e Intelecto estão cheios de esplendor¹⁴³ e são perseguidos pela Alma.
- 2.4.** Vida e Intelecto advêm da Alma e para aí tendem como congêneres, mas não como bens.

Em suma: as coisas são boas porque nelas está presente a forma de bem – depois segue-se todo um assistemático trabalho de associação de ideias: articula-se o tema da vida enquanto actividade, segue-se a ideia de que o Intelecto é uma actividade delimitada para se avançar a tese de que tanto a Vida como o Intelecto estão cheios de esplendor e ambos são perseguidos, advêm e tendem enquanto congêneres (mas não como bens) para a Alma. Depois Plotino reforça a ideia: o que é congénere, se não for também um bem, é mesmo congénere e uma pessoa evita-o porque há coisas que, embora possam estimular o desejo, estão mais longe e mais em baixo relativamente à posição superior da SE.

Dentro da economia própria do ambiente conceptual plotiniano, o que é agora veiculado pelo texto não é surpreendente: o Intelecto e a Vida têm a forma do bem e só por isso não são de rejeitar; enquanto que aquilo que é meramente congénere, embora possa estimular o desejo, pode estar mais perto ou mais afastado do Bem.

Para Plotino, o amor intenso não se despoleta apenas através do que as coisas são, mas só nasce quando os entes recebem algo da SE. Reemerge o discurso que insiste na luz: todos os corpos mostram neles uma luz – mas ainda assim é, para Plotino, necessário que neles emergja outra luz para que a cor se torne visível neles, tal como de resto alegadamente sucede com as coisas no inteligível. Assim: todos os corpos têm em si muita luz, mas todos necessitam da luz maior do inteligível para que todas as coisas possam ser vistas por si mesmas e por outrem.

O que sai reforçado deste breve parágrafo é a ausência fundamental de argumentos; o texto plotiniano surge comprometido apenas com o acrescento de um aparato conceptual que gravita em torno da ideia de bem: há aquilo que lhe é congénere, todas as coisas recebem dele uma luz que possibilita que as coisas sejam vistas (recuperando novamente Platão, via *Rep.* e *Tim*) entre si¹⁴⁴.

O problema na tipologia de discurso apresentada é evidente: os adereços, a artilharia retórica, mitológica e profundamente especulativa que se acrescenta ao horizonte de sentido básico de uma metafísica hierarquicamente organizada obrigam a constantes redefinições e trabalhos de reforço numa saliência conceptual que se articula intimamente com uma correcção teológica que organiza todos os conceitos sobrenaturais aqui reunidos. O ponto fundamental a reter é: não há nenhuma necessidade lógica para a introdução dos conceitos, avançados por Plotino, nesta fase; o processo de construção desta maquinaria teórica, apesar de assentar numa determinada coluna vertebral, é meramente associativo, no sentido de que os conceitos articulam outros conceitos, como veremos, numa lógica profundamente religiosa, sem que exista alguma vez qualquer tipo de ponto de vista crítico sobre o que é sugerido.

¹⁴³ Do ponto de vista religioso, como de resto já atrás fizemos notar, a contínua e sistemática emergência de todo um discurso organizado em torno da luz, da resplandecência e do esplendor é cognitivamente relevante. Para além do que se encerra nas lições de história comparada das religiões – via, a título de exemplo, Mircea Eliade – adiante trataremos o problema de modo a explicar a ocorrência deste ideário em contexto plotiniano. Sobre este ponto exacto que tratamos em Plotino é conveniente ter em linha de conta o trabalho desenvolvido por Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins* (Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins* 1961).

¹⁴⁴ O exemplo da visão no mundo sensível tem evidentemente uma origem platónica (vide *Timeu* 67c-68d e *República* VI 508c). Tal como no início do tratado que estudamos, a referência plotiniana a Platão faz uso directo do seu horizonte metafórico-mitológico. Veremos adiante o que é que do ponto de vista da importância na anatomia geral do horizonte especulativo plotiniano, este matiz mitológico tem, que consequências dele advêm e que razões sustentam a sua emergência neste contexto cognitivo tão complexo.

22. 1-20. Όταν οὖν τὸ φῶς τοῦτό τις...τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα. O registo do tratado é seguida e definitivamente menos argumentativo e mais descritivo; Plotino aparece agora comprometido com uma descrição pormenorizada daquilo que parece ser – no interior da lógica do seu misticismo – o processo de ascensão à SE. Do ponto de vista argumentativo há, por isso, muito pouco a recolher: estamos no coração do misticismo de Plotino e neste sentido o texto avança apenas uma descrição do que sucede com o alegado reconhecimento da luz que ilumina os entes. O texto é vazio de proposições de valor cognitivo relevante, mas interessa para compreender as intuições religiosas que o sustentam do ponto de vista estrutural; percebe-se à partida, por exemplo, que: a) quem se move na direcção das coisas iluminadas, compraz-se e deseja a luz que se difunde nelas e não o substrato que as torna sensíveis; b) cada um é aquilo que é por causa de si mesmo, mas só se torna desejável quando o bem lhe dá cor, ou seja, quando lhe dá uma espécie de graça (*χάριτας*) e ao mesmo tempo quando oferece amor aos que a desejam. Depois vem o núcleo da descrição mística¹⁴⁵: c) a alma que recebe o amor do inteligível, é movida, dança extasiada, é aguilhoada e torna-se, ela própria, amor (*κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἷστρον πίμπλαται καὶ ἔρωσ γίνεται*). Antes disto, d) a alma nem se move para o Intelecto ainda que este seja belo; e) antes de receber a luz do bem, a beleza do Intelecto é inactiva e f) a alma jaz caída de costas, inactiva para tudo. Plotino sublinha: f) o Intelecto está sempre presente, mas a alma, sem a luz do Bem, não sente entusiasmo por ele; e g) quando esta chega à alma, isto é, quando alegadamente lhe chega uma espécie de calor emanado a partir do bem, a alma fortalece-se, desperta, ganha asas e com elas ergue-se para cima, move-se não só para o que lhe é próximo mas também, por recordar-lo¹⁴⁶, para o Bem.

De a) a g) temos um registo tipicamente descritivo em que nenhuma das frases estabelece uma qualquer relação de suporte entre si; do ponto de vista argumentativo, o valor cognitivo do conteúdo avançado é vazio. Esta secção do texto adianta uma descrição composta de entidades claramente sobrenaturais que agora se concentram numa coerência que gravita em torno do ambiente conceptual já estabelecido. Se na hierarquia ontológica arvorada por Plotino, o Uno ocupa uma posição central e fundamental face aos restantes entes, a ideia é que este facto se reflecte agora no

¹⁴⁵ Com este tipo de aproximação, não queremos dar a entender de maneira alguma que este material não é fruto de uma ponderada reflexão por parte de Plotino; na introdução à presente investigação, sublinhámos bem que do nosso ponto de vista não é possível separar uma alegada faceta mística de Plotino de outra concomitante tendência racionalista; os dois matizes convivem e suplementam-se no trabalho de Plotino. Nesta passagem quedam-se apenas os argumentos e o posicionamento crítico para dar lugar a um momento mais descritivo de uma realidade provavelmente acessível apenas aos trâmites habituais das consciências religiosas. Sobre este assunto pode ser conveniente ler o trabalho de Beierwaltes, *Plotins philosophische Mystik* (Beierwaltes, *Plotins philosophische Mystik* 1987), de G. Boas, *A Source of Plotinian Mysticism* (Boas 1921) e de G. R. Carone, *Mysticism and Individuality: a Plotinian Paradox* (Carone 1997). Para esta equação entre a racionalidade e a misticismo, é também clássico o trabalho de Trouillard, em 1974, *Raison et mystique chez Plotin* (Trouillard, *Raison et mystique chez Plotin* 1974).

¹⁴⁶ O registo é, mais uma vez, profundamente platónico; a referência ao *Fedro* neste parágrafo (254b) oferece uma renovada recapitulação da mitologia platónica que no fundo sustenta em profundidade e mais ou menos de forma sistemática o horizonte especulativo de Platão. Aqui o mito das almas aladas é também importante porque tem inegáveis reverberações nos mais variados âmbitos do pensamento plotiniano. Não há dúvidas de que a postulação deste ideário é em grande medida expressão de uma determinada tradição intelectual cuja verdade permanece inquestionada em Plotino; o que queremos relevar, no entanto, não é tanto este peso definitivamente cultural desta decisão teórica, mas a sua configuração numa arquitectura teórica determinada como a de Plotino. Esta questão remete directamente para os problemas que trataremos na parte seguinte deste estudo.

que de mais importante se lê: é o Uno que alegadamente doa graça aos entes e amor aos que os desejam, de tal forma que as almas se passam a mover em direcção ao inteligível.

Nas linhas 9-10 importa apenas sublinhar um aspecto: Plotino escreve que a alma, recebendo um ‘eflúvio’ (*ἀπορροήν*) a partir do bem, se torna amor. Atrás já referenciámos este género de problemas; não é a primeira vez que Plotino usa este tipo de “truques” estilísticos para tornar saliente um determinado aspecto do que avança. À partida, o que fere o tipo de inferências que qualquer leitor fará do contexto determinado por Plotino seria: sendo a alma uma coisa que pertence ao domínio de quantificação do inteligível, considerar que se possa tornar outra coisa – neste caso, o amor – é algo que se articula com um programa que pretende reforçar uma cadeia de saliências conceptuais para estabelecer uma alegada correcção teológica excêntrica e exótica.

O trâmite amoroso exposto durante este bloco de texto demonstra uma clara influência platónica via *Fedro*; o importante – para nós – a sublinhar é justamente o carácter mitológico da esquemática geral que sustenta a narrativa avançada por Plotino – uma SE sobrenatural que age sobre as coisas e as almas, gerando-as, garantindo a existência de ambas e inclinando as últimas para a sua alegada ascensão de regresso à amorosa união primordial de que são expressão.

22. 20-36. Καὶ νοῦ μὲν ὑπεραίρει...ἀγαθοποιεῖ αὐτὸ καὶ ἐγείρει. Ascendendo ao Bem, segundo Plotino, a alma ergue-se acima do Intelecto. Se permanecer no Intelecto, a alma contempla apenas coisas belas e nobres, mas alegadamente não sabe na verdade o que procura. Segue-se uma comparação que alimenta a narrativa descritiva: no processo de ascensão, a alma ficar no Intelecto é como se estivesse perto de um rosto belo mas que sobre ele, supostamente, não brilha o esplendor do Bem, ou seja a graça¹⁴⁷. Logo de seguida, associa-se a ideia de que o brilho da beleza de um rosto que pertence a um homem vivo ou a uma estátua também mais viva são mais belos do que o de um homem morto ou do que o de uma estátua apenas bem proporcionada¹⁴⁸.

Esta é a ideia que subjaz ao ideário desta vez avançado: o ser vivo mais feio é, ainda assim, na óptica de Plotino, sempre mais belo relativamente àquele que é belo apenas em estátua, porque o primeiro está vivo, tem alma e tem por isso, alegadamente, mais a forma de bem do que o segundo. O esqueleto teórico que fundamenta esta articulação é evidente – dada uma metafísica gradativa, conforme a que nos é apresentada por Plotino, a estética resolve-se também em torno da mesma constelação de conceitos: uma coisa é tanto mais bela quanto mais participar do Bem, ou seja, quanto mais próxima estiver do cume da hierarquia metafísica avançada. O que está vivo é mais belo porque relativamente ao que está morto é aquilo que está mais perto do Bem; uma coisa é tanto mais desejável quanto mais próxima estiver do princípio que a determina, ou seja, quanto mais tiver a forma de bem, tornando-a boa, despertando-a e dando-lhe cor através da luz do bem.

Do ponto de vista argumentativo, esta secção é em tudo similar à anterior; todo o parágrafo avança uma descrição profundamente comprometida com uma alegada experiência mística da realidade e neste sentido, o texto emerge criticamente empobrecido e espúrio. As descrições

¹⁴⁷ Continuando o registo do parágrafo anterior, as referências ao *Fedro* são também aqui evidentes (248c, 251b e 251 d, por exemplo).

¹⁴⁸ À partida, a tese avançada por Plotino parece poder reconduzir-se ao princípio cientificamente atestado na actualidade de que um dos factores mais influentes no reconhecimento da beleza é justamente a proporção. A questão foi recentemente exposta por Ian Stewart numa obra intitulada, *Why Beauty is Truth – A History of Symmetry* (Stewart 2008). Ao contrário da proposta de Stewart, que é profunda e estritamente de natureza biológica, não fosse a inexpugnável aproximação da tese plotiniana de uma postura simultaneamente teológica – uma coisa é tanto mais bela e por conseguinte desejável quanto mais próxima estiver do seu princípio –, a intuição seria definitivamente de registar e sublinhar.

introduzidas atestam e justificam as grandes decisões metafísicas que subjazem à anatomia geral do pensamento plotiniano; as comparações, a personificação do sobrenatural e o registo eminentemente metafórico auxiliam toda uma correcção teológica que tornam o texto teoricamente reticulado e conceptualmente pesado. Plotino até aqui não equaciona nunca questionar os fundamentos que alicerçam toda a perspectiva que transversalmente permeia, anima e orienta o ponto de vista aqui estabelecido; a hierarquia ontológica introduzida acriticamente determina, juntamente com alguns elementos tradicionais de relevo¹⁴⁹, todo o ambiente mental avançado no texto e neste sentido a experiência agora descrita, mais do que um acrescento sem fundamento, é um reflexo dos pressupostos e das teses atrás introduzidos. O trabalho especulativo de Plotino está construído e orientado para esta expressão prática e ritualista; a filosofia, o trabalho crítico é um aspecto profundamente secundário de todo este horizonte de elaboração intelectual.

23. 1-16. Εκεῖ δὴ, ὃ ψυχὴ διώκει...τοῦτο ἂν καὶ οὐκ ἄλλο εἴη. O parágrafo 23 começa com o registo dos dois últimos blocos de texto, mas traz um acrescento de conteúdo que os anteriores não tinham. Plotino insiste em dispositivos retóricos já atrás desenvolvidos: aquilo que a alma persegue é o que proporciona luz ao Intelecto e ao deixar nele um vestígio de si, tem nele um poder que atrai a si toda a errância para junto de si. Os elementos fundamentais das primeiras 5 linhas deste parágrafo já tinham atrás sido introduzidos: a) a alma persegue o Bem; b) o Bem é a super-entidade que proporciona luz ao Intelecto. Plotino, recuperando ideias às quais atrás também já tinha aludido, avança: c) o Bem é a entidade que deixa no Intelecto um vestígio; d) este vestígio do Bem confere-lhe um poder que atrai a si toda a errância para descansar junto de si¹⁵⁰.

Até aqui, no presente bloco de texto, não existe nada de relevante do ponto de vista crítico; a descrição do inteligível e da sua alegada lógica é alargada, reforçando-se o rendilhado de pormenores que constroem o ambiente em causa. A categoria do vestígio (*ἵχνος*)¹⁵¹ aqui introduzida, bem como a lógica de poder que articula o Bem e o Intelecto avançam um modelo explicativo que é reflexo da concepção metafísica hierarquicamente organizada e estabelecida por Plotino. A partir daqui articulam-se alegadas consequências:

A1: Se tudo provém do Uno, logo nada lhe é superior e tudo lhe é inferior.

O passo das linhas 5-6 é expressão acabada do raciocínio que consubstancia em larga medida a reflexão básica plotiniana: aquilo a partir do qual se geram todas as coisas é superior ao que é por ele engendrado. Na condicional seguinte é difícil compreender como é que a alegada auto-suficiência do Bem implica ao mesmo tempo o facto de que é também anterior a todas as outras coisas. O que se estabelece é o seguinte:

¹⁴⁹ Sobre esta tensão essencial na obra de Plotino, importa tomar em linha de conta o estudo de H. Dörrie Plotino – *Tradizionalista o inovatore?* (Dörrie 1974)

¹⁵⁰ Notam-se evidentemente influências platónicas – *vide* neste caso especialmente o *Fedro* 81a e até a *Rep.* 532e.

¹⁵¹ A ocorrência do termo *ἵχνος* e do arsenal conceptual que lhe está devidamente associado ao longo de várias passagens das *Enéades* parece ter marcado grande parte da tradição especulativa europeia. A questão reaparece por exemplo em Derrida que cita pelo menos uma vez directamente Plotino na sua já muito glosada obra, *Marges de la Philosophie*. O propósito deste estudo não é oferecer uma filogenia conceptual de conceitos contemporâneos ou passados; esta nota serve apenas para assinalar uma determinada continuidade conceptual que se mantém entre autores temporalmente tão distantes, mas com intuições especulativas que se entretocam e que são certamente fruto de uma determinada gramática e estrutura cognitiva. Adiante, trataremos de forma renovada e aprofundada este assunto.

1. A natureza do Bem é auto-suficiente, i. e., o Bem não necessita de nenhuma outra coisa [para existir]¹⁵².
2. Logo, o Bem é aquilo que existe antes de todas as coisas.

O problema entre 1. e 2. é que não existe uma real relação de suporte entre as proposições; ou seja: uma coisa pode ser auto-suficiente, não carecer de outra qualquer coisa para existir e ainda assim não ser a primeira das coisas antes de todas as outras coisas. A partir daqui articula-se uma ideia que deriva directamente desta linha especulativa: se o Uno é o único, o primeiro e o melhor entre todas as coisas, o que dele procede é, alegadamente, inferior e por isso, do ponto de vista axiológico, pior. Antes de haver pluralidade não existia maldade; porque os males apareceram naqueles que não participam do bem de nenhuma maneira, pois estão em oposição directa ao bem e nada está abaixo deles. Depois, Plotino, avança uma falsa disjunção reforçando, aliás, o que tem vindo a avançar: ou o Bem é o primeiro dos seres, o melhor e por isso necessariamente existente, ou não existe em absoluto nem é necessário.

Entre as linhas 1-16, o que se estabelece funciona como um renovado reforço do que até aqui tem vindo a ser avançado por Plotino; o problema fundamental daquilo que se determina neste bloco é mais uma vez o seu real valor argumentativo. Repete-se de outro prisma que o Bem é aquilo que está no topo hierárquico da ontologia aqui edificada; sublinha-se que por estar no topo da estrutura metafísica avançada, o Bem é também a melhor das coisas e que por isso mesmo é também aquilo que necessariamente existe. Na realidade, a relação de suporte entre as teses expressas por Plotino é inexistente¹⁵³; dado o que é simplesmente inferido e o modo como o é, não é nada evidente que exista uma tal coisa que seja de tal ordem que seja necessária, sumamente boa e primeira entre todos os entes. A disjunção apresentada por Plotino é imprecisa: a SE ou existe ou não existe – mas não é de todo convincente que no primeiro caso o Bem, a existir, tenha que necessariamente ter as características aduzidas. O problema já vem, aliás, das linhas 6-7; Plotino questiona: como pode a melhor das coisas existentes não ser o Bem?¹⁵⁴ A proposta agora é profundamente circular: se a

¹⁵² Escapa na maior parte das vezes aos comentadores na bibliografia secundária especializada a observação de que este aspecto é, talvez, um dos mais relevantes e omnipresentes mitos do imaginário antigo e recente. Não é certamente por mera coincidência que o topo da hierarquia metafísica plotiniana é ocupado por uma SE que tem como característica fundamental, entre outras, o alegado facto da sua auto-suficiência. Não há dúvida de que o problema em Plotino é também cultural – e é evidente que Plotino recebeu esta informação da tradição de que é de algum modo expressão; mas o importante é percebermos que razões estruturais profundas existem nas *Enéades* para este tipo de comportamento intelectual.

¹⁵³ Outra das características da SE amplamente subentendida aqui é a da simplicidade; o princípio da anterioridade da simplicidade que atrás já fizemos questão de sublinhar parece articular a tese introduzida: o Bem ou existe ou não existe – mas como é antes de todos os demais seres, existe necessariamente, é inevitavelmente simples e é por isso, alegadamente, o melhor de todos os entes. Já tivemos oportunidade de tratar esta questão atrás; o presente trâmite conceptual é profundamente falacioso e opaco de um ponto de vista crítico.

¹⁵⁴ A referência colhe directamente do platónico *Filebo* (20e et 60b); conforme já dissemos, o objectivo da presente investigação não passa por uma genealogia dos termos e soluções teóricas avançadas por Plotino, mas importa aqui e para já frisar que o problema é parcialmente reconduzível a toda a meditação construída por Platão em torno da relação do bem com o prazer. Em Plotino, contudo, as respostas são sem dúvida originais, se comparadas com as soluções do mestre ateniense; o princípio da anterioridade da simplicidade, sub-repticiamente pressuposto no trâmite habitual da consciência antiga, ganha especial relevo aqui ao fundamentar com uma invulgar profundidade retórica a necessidade de que alegadamente não há alternativa à hipótese de que a melhor das coisas não seja o Bem. Repare-se que o problema parte de uma platónica necessidade de refutação de uma teoria sensualista que faria coincidir o bem com o prazer. A tese de Platão é salvaguardada pelo posicionamento de Plotino, mas ao mesmo tempo é inegável a originalidade da solução

melhor das coisas existe necessariamente, essa coisa tem de ser obrigatoriamente o Bem; ou seja, se **x** existe e se **x** é a melhor das coisas e existe necessariamente, então **x** é o bem, ou seja a melhor das coisas.

O que anteriormente se organiza em torno desta tese fundamental funciona como um adereço e concorre para a correcção teológica plotiniana que temos vindo a sublinhar; falar-se de um vestígio do Uno ou da luz que este alegadamente proporciona ao/no Intelecto é entrar numa descrição de carácter mitológico e teológico que pouco peso tem para o pensamento crítico e argumentativo rigoroso. Aqui, mais uma vez, nenhuma das proposições avançadas se estabelece numa teia de suporte válida e verosímil; as associações de ideias são arbitrárias porque se limitam a seguir o trâmite justificativo dos pressupostos de que são expressão, com desenvolvimentos adicionais de pormenores conceptualmente salientes e pesados.

23. 16-25. *Εἰ δέ τις λέγει μὴ εἶναι...εἰ δέ τι μὴ δύναται ζῆν, εἶναι.* A continuação do presente parágrafo persiste no mesmo registo; a condicional avançada na linha 16-17 é expressão do mesmo género de especulação: se alguém disser que **x** não existe (sendo **x** a SE), também não existirá o mal. O raciocínio é o seguinte: só existe o mal porque o mal aparece definido por oposição ao Bem e as coisas más surgem definidas como aquilo que não participa dele. Plotino insiste: se não existisse o Bem, as coisas seriam naturalmente indiferentes – o que é impossível¹⁵⁵. Todas as coisas que chamamos de bens referem-se a ele, e este, como é de esperar, não se refere a nada. Isto é: todas as coisas existem ontologicamente orientadas a partir do e para o Bem; sendo este, por definição, o termo último e superior de todas as relações e por isso não está, alegadamente, dirigido a nada senão a si próprio.

Descortinar o que quer realmente significar esta constelação de conceitos proposta por Plotino é difícil de entrever; o registo especulativo do texto plotiniano é opaco e assenta fundamentalmente em intuições religiosas que não estão comprometidas com um questionamento aprofundado do que é rigorosa e insistentemente proposto.

O Bem criou o Intelecto e criou a vida, criou as almas e todas as coisas que participam da razão, do Intelecto ou da vida. O Bem preserva as coisas, insufla-lhes intelecto, vida ou faz simplesmente com

plotiniana: aqui não se trata apenas de uma resposta ética que propõe o refrear dos apetites humanos para subordinar o prazer ao saber e à razão; a questão em Plotino passa antes pela proposta aprofundada de uma teologia conceptualmente bastante densa e que tem reverberações não só do ponto de vista eminentemente metafísico, mas também nas dimensões mais práticas da vivência humana, nomeadamente e claro está, no plano da ética humana. No seu devido tempo, regressaremos à presente problemática.

¹⁵⁵ A questão da indiferença (*ἀδιάφορος*) das coisas diz aqui directamente respeito a um problema trabalhado pela tradição estóica (Diogenes Laertius 7. 101-3; 7. 104-5; 7. 160; Stobaeus 2.79, 18-80, 13; 82,20-1; 2.83,10-84,2; 2.84, 18-85,11; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, II.64-7; Plutarchus, *De Stoicorum Repugnantiis*, 1048a, Cicero, *De Finibus* 3.50; Epictetus, *Diss.* 2.6.9; Stobaeus 2.76,9-15); este é o núcleo fundamental onde ética e metafísica se conectam: a intuição plotiniana de uma impossibilidade teórica do não-cognitivismo ético é expressão do preconceito que regula os eixos mais centrais do seu trabalho especulativo. Para Plotino, todas as coisas se referem de algum modo ao Bem enquanto este último, por sua vez, não está orientado para nada – o que é opaco na construção teórica aqui avançada é justamente a natureza desta relação. Remeter a explicação desta relação para a ideia – que de resto Plotino sistematicamente parece avançar no sentido de colmatar esta ausência de conteúdo explicativo real – de que por estar no topo da hierarquia ontológica, necessariamente existe e é a melhor, possibilita e garante toda a realidade que dela deriva, mas não satisfaz a necessidade de explicar em rigor não só o significado mas também o processo da orientação dos seres em direcção à SE. Tudo isto faz parte de um essencial projecto de correcção teológica assistemático mas aliado a uma estratégia de retórica que na verdade arvora todo o trabalho especulativo de Plotino. Adiante voltaremos a esta questão.

que existam. Plotino esboça bem nesta passagem a gradação ontológica que perfaz o universo proposto no horizonte intelectual deste texto: o Bem salvaguarda as coisas que gera, e às coisas que pensam, dá-lhes, através do Intellecto, pensamento, nas que vivem insufla-lhes vida e naquelas que não vivem nem pensam, dá-lhes pelo menos existência.

O que se releva com maior proeminência neste momento é o reforço dos pressupostos que animam em profundidade todo o horizonte intelectual do texto de Plotino; por ser a causa da existência, o Bem, já o referimos, é também a causa incausada a partir da qual se gera o Intellecto e a vida. Para além do problema lógico que este tipo de raciocínio acarreta e que já tratámos atrás, importa insistir na ideia de que a existência do Uno é aqui sugerida, alegadamente, como necessária, porque caso não existisse esta estrutura reguladora e edificante da realidade, todas as coisas não só à partida não existiriam, como se acaso ainda assim existissem seriam indiferentes (*ἀδιάφορα*), ou seja, e numa linguagem que remete sem dúvida, como atrás sublinhámos para questões relativas ao estoicismo, nem boas nem más. Atrás já tratámos o problema que afecta esta posição que é conceptualmente confusa; o que interessa neste momento é renovar a ideia de que a tese da necessidade da existência da SE aqui sugerida é absolutamente espúria, no sentido de que do ponto de vista lógico não é evidentemente necessária a postulação de uma entidade sobrenatural para que se possa vincular a orientação hierárquica dos entes, nem a objectividade ética e axiológica de todos os seres.

Outro ponto a relevar é que a explicação oferecida para a diferença axiológica entre os entes está relacionada com o grau de participação destes no Bem; o problema aqui é que o conceito de participação (*μεταλαμβάνω*) avançado na linha 12 é em rigor pouco explicativo e por causa disso – por não se perceber com precisão nem o alegado processo de participação dos entes na SE, nem a razão pela qual, na verdade, há seres que então participam mais que outros do Bem – deixa por resolver o problema que pretende solucionar¹⁵⁶.

A intuição que fundamenta esta constelação de conceitos é bastante arcaica. Conforme temos vindo a descrever, o axioma que desencadeia este raciocínio assenta na ideia de que aquilo que engendra uma coisa, fá-lo porque lhe é de algum modo superior, sendo que ao mesmo tempo aquilo que dele supostamente procede, quer no mundo sensível, quer no mundo inteligível, serve, por sua vez, para podermos inferir a existência de um topo metafísico que funciona simultaneamente como a entidade que doa e preserva o predicado da existência de todos os entes que de um modo ou de outro perfazem a realidade sensível e inteligível de que são, ao mesmo tempo, expressão ou sinal. Em suma, convém sublinhar a propósito do que foi dito: o vago argumento avançado por Plotino corresponde claramente a um trabalho especulativo sobre um típico argumento teleológico para a existência do divino.

¹⁵⁶ A crítica a Plotino que aqui recuperamos deve-se evidentemente ao que Aristóteles denuncia, por exemplo, sobre Platão na passagem fundamental da *Met.* 991a20-22. O problema no trâmite aristotélico-platónico é de difícil averiguação muito por causa do irredutível platonismo que estrutura em profundidade a especulação metafísica de Aristóteles. O problema aqui é todavia outro, porque na realidade a influência quer de Platão, quer de Aristóteles é mais do que evidente. Importa frisar para já também o seguinte: à semelhança do que sucede em passos fundamentais da metafísica platónica e até, aristotélica, também Plotino não parece especialmente interessado em expor o seu trabalho metafísico com transparência argumentativa e rigor. Prova disto é, neste caso específico, o facto de que Plotino, explorando apenas a temática de modo meramente alusivo, não explica exactamente o próprio processo através do qual em rigor e supostamente ocorre o fenómeno de participação dos entes no Bem. Veremos adiante como este tipo de ausências explicativas são na verdade fundamentais, pelo menos no que diz essencialmente respeito à anatomia geral da metafísica plotiniana.

24. 1-15. *Ἡμᾶς δὲ τί ποιεῖ...τὸ ἀγαθὸν ἀγαθὸν ἐστίν;* O que é que o Bem cria em nós? Esta é a pergunta que abre o parágrafo 24; o texto prossegue com o regresso do tema da luz e com a ideia agora de que é a luz que ilumina o Intelecto e de que a alma participa. Depois, Plotino retoma as dificuldades que atrás tinham animado o tratado para concluir a existência da SE; o Bem é o Bem porque é desejável por outrem e se é desejável apenas para alguém, dizemos que é bem para alguém, mas se é desejável para todos, então já dizemos que é o Bem. Assim:

1. O Bem é o Bem porque é desejável por outrem;
 - 1.1. Se o bem for desejável para um, é apenas desejável para um;
 - 1.2. Se o Bem for desejável para todos, então é o Bem.

Para Plotino, este raciocínio é testemunha (*μαρτύριον*) de que o Bem existe; o texto sublinha, no entanto, que o Bem não é o Bem apenas por ser desejável por todos – ao invés, o Bem é-o porque tem uma natureza própria que torna justa tal denominação. Os que o desejam desejam-no porque recebem algo dele, porque se comprazem com algo. Depois Plotino articula uma série de interrogações: se as coisas recebem algo do Bem, o que é isso que recebem? Se desejam o Bem por se comprazerem, porque é que se comprazem com aquilo que recebem do Bem e não com outra coisa? O Bem é o Bem por uma questão de vínculo ou por uma outra razão? O Bem é o Bem por ser o bem de outrem ou o Bem é Bem para si mesmo?

Todas estas questões, ou as primeiras linhas deste parágrafo recuperam elipticamente material que já tinha sido anteriormente tratado; a confusão de que o texto é agora expressão viva move-se justamente em torno da oscilação entre o bem tomado como algo que só existe relativamente a outra coisa e o Bem tomado como uma coisa cuja natureza depende fundamentalmente de si própria. Do ponto de vista lógico, a perspectiva de Plotino é difícil de acomodar; o enigma de um ente tal que é simultaneamente um sujeito de predicação de primeira ordem e uma coisa cuja existência e natureza dependem da relação que outra coisa tem com a primeira torna este aparente dilema obscuro do ponto de vista crítico¹⁵⁷. Este problema faz apenas sentido quando inserido na retórica de uma ontologia hierárquica como a que é proposta por Plotino onde a existência, para além de estar gradualmente determinada, está também determinada por uma lógica de relação que estabelece os seres que são fundamentais e os que deles dependem para existirem. O que Plotino discute, ainda que de forma confusa e velada numa retórica que lhe é própria, é um critério para a prioridade ontológica correcta a estabelecer.

Entre as linhas 4-7, o testemunho que se oferece para a existência da SE é absolutamente espúrio e sem qualquer solidez lógica; a segunda condicional que se articula no texto – com a ideia de que se o Bem for por todos desejável, então é o Bem (por contraposição ao bem que é apenas supostamente desejável para outrem) –, não oferece qualquer base de inferência argumentativa estruturalmente válida para que se possa propor a tese de que por si só isto é evidência suficiente e necessária para daí extrair a existência de um Bem ao qual todas as coisas estejam vinculadas.

24. 15-30. *Ἡ δ' ἂν ἢ ἀγαθὸν...ἀγαθὸν νομισθῆναι θέσιν.* A continuação do parágrafo mantém o mesmo raciocínio introduzem-se agora uma série de perguntas: será que todo o bem é bem não para si mesmo mas necessariamente bem de outrem? Ou por outras palavras: para que natureza é o Bem o Bem? Haverá alguma natureza para a qual não exista bem nenhum?

¹⁵⁷ Sobre este tema, importa ler J. Trouillard, *The Logic of Attribution in Plotinus* (Trouillard, *The Logic of Attribution in Plotinus* 1961) e Chiaradonna, *Essence et prédication chez Porphyre et Plotin* (Chiaradonna 1998).

A partir deste momento e até ao fim do tratado, Plotino coloca objecções gravíssimas relativamente às grandes decisões metafísicas que até agora tem vindo a defender. Atrás, a questão de saber porque é que o Bem é Bem articula-se com este momento, retomando-o de certo modo com uma série de novas interrogações que se estruturam no sentido de desmontar toda a anatomia geral metafísica até aqui desenhada por Plotino. Se atrás a contraposição estabelecida por Plotino gravitava em torno do Bem, as atenções recaem agora sobre o Intelecto; porque há-de este ser um bem? Ou numa outra perspectiva: que bem receberá aquele que pensa nas próprias formas, quando contempla cada um deles? Isto é: se o intelecto é justamente aquilo que contempla as formas que há em si, que bem receberá disso? O texto acrescenta, pressupondo a diferença entre bem e prazer: aquele que contempla as formas pode por engano facilmente chamar bem ao que é apenas e na verdade aprazível – mas se alguém vivesse num estado livre de prazer, porque diria que a vida e o Intelecto são bens? E Plotino interroga mais profundamente: qual seria a diferença entre existir o intelecto, a vida ou o bem e não existir nenhum, se não se estabelecesse como causa da postulação da existência destas estruturas o afecto que se estabelece por si mesmo? Em resumo: e se fosse apenas retórica dizer que a vida, o intelecto e o que existe algo acima deles? E se tudo isto apenas fosse um engano natural (*φυσικὴν*) e o receio da morte que estabelecessem esta crença acerca dos bens?¹⁵⁸

O problema que se coloca na passagem final deste parágrafo é evidentemente central e infelizmente este período céptico¹⁵⁹, não-cognitivista e anti-metafísico de Plotino não é levado até às

¹⁵⁸ A referência de Plotino a um não-cognitismo aqui eminentemente teológico mas também ético e metafísico, parece abrir horizontes na esteira do emotivismo estrito. Este tipo de proposta é presentemente trabalhada e constitui uma via de investigação sólida, muito alicerçada no trabalho de Stevenson (Stevenson 1937) (Stevenson, *Ethics and Language* 1944). Barker, a título de exemplo, chega a propor a tese de que o valor ético é resultado de uma implicatura conversacional (Barker 2000). Em Plotino, a questão é infelizmente abandonada em poucas linhas através de uma autêntica falácia do espantalho; o problema, como de resto veremos, é recuperado em VI.7.[38] 29. 10-31, mas de forma espúria, para o que interessaria discutir neste preciso âmbito. Como atrás fizemos referência, o presente estudo parte de uma perspectiva que pretende explicar em profundidade a razão pela qual a anatomia teórica de Plotino tem a forma que aqui se expõe; importa para isto reter a preocupação de Plotino em abordar este assunto, mas mais importante é perceber o modo como o problema é decidido com a referência directa à ideia de que alegadamente mesmo quem contra-argumenta a perspectiva avançada por Plotino, ainda assim está automaticamente comprometido com o facto de que em último reduto a própria intelecção é um bem para si próprio e de que neste sentido é também necessário inferir o seu progenitor (VI.7.[38] 29. 28-29). Assim exposto, o argumento plotiniano é de uma opacidade difícil de discernir; a ideia fundamental, cremos, passa por em primeiro lugar desfigurar a proposta não-cognitivista, avançando a ideia de que até mesmo o céptico considera para si mesmo um bem, ou seja, é capaz de inteligir o que lhe é mais favorável em detrimento do que não é. Depois disto, Plotino força o presente argumento, relevando que é necessário considerar que a partir do intelecto é forçoso inferir a existência da sua própria origem: o Bem. Adiante voltaremos ao que aqui relevámos, através do trabalho desenvolvido por Pascal Boyer. Do ponto de vista dos pressupostos que atrás já relevámos, é bem evidente que o raciocínio é antes de tudo deles absoluta expressão; anote-se também de que de um ponto de vista formal e crítico, o argumento apresentado é frágil e opaco.

¹⁵⁹ O cepticismo em Plotino é um problema complexo de dirimir; por um lado parece evidente à partida que a opção paradoxal por uma SE que por um lado é positivamente o fundamento da existência dos entes, e por outro lado, não é sequer possível nela predicar o verbo ser é na verdade uma agressão básica ao princípio da não-contradição tal qual foi, em princípio, formulada por Aristóteles (por exemplo *Met.* 1006a). A passagem que comentamos coloca, no entanto, o problema de diferente modo; a questão não parece dever especialmente a nenhum tipo de pirronismo clássico ou mais académico porque não é meramente dialéctico nem, por outro lado, de matiz especialmente psicológico. A questão aqui é simples e como na nota imediatamente *supra* fizemos notar, Plotino parece introduzir a hipótese de que na verdade a postulação da existência de todas as estruturas inteligíveis fosse apenas reflexo de uma intenção interessada. Este tipo de

últimas consequências. As interrogações avançadas e, em último reduto, a sugestão de que na verdade a teoria dos princípios e a consequente postulação da existência dos bens possa ser um engano natural, sugerido talvez por causa do prazer da contemplação das formas ou mero efeito secundário do receio da morte por parte dos indivíduos, levarão Plotino, no próximo parágrafo a um desmantelamento fácil da questão através de um hábil desvio programático às próprias questões que tinha colocado. Do ponto de vista crítico, esta última secção do parágrafo poderia ser absolutamente nuclear, mas ela e o parágrafo que se seguem são expressão de que Plotino não está efectivamente comprometido com uma lógica crítica estruturada e interessada em ir ao âmago das grandes decisões metafísicas que moldam a anatomia geral da especulação que avança.

25. 1-17. Ο μὲν οὖν Πλάτων ἡδονὴν...ἀλλὰ εἶναι ἑτέρως καὶ μειζόνως. O Filebo (21d-22a; 61b-d b) é o ponto de partida para uma resposta às questões lançadas no parágrafo anterior. Com a distinção entre o prazer e o bem – via Platão, Plotino pretende dirimir parte do problema atrás colocado: o ateniense procedeu bem quando não colocou o bem completamente no prazer, ou seja, quando não igualou por completo o bem e o prazer, mas não pensou que devia ter concebido o intelecto desprovido de prazer como bem, não vendo por isso o que nele nos atrai. O problema do discurso de Plotino é transversal ao seu trabalho metafísico; a confusão entre o uso verbal dos termos e a sua substancialização é o ponto de partida para uma perspectiva que se torna confusa e difícil de compreender rigorosamente. Para já importa sublinhar que para Plotino a) não se pode identificar o bem com o prazer – ou seja, e parafraseado, há coisas que dão prazer mas não são boas, e é preciso b) conceber o Intelecto como um bem, de tal modo que aquilo que para ele nos atrai não se pode de maneira alguma confundir com o prazer.

Este pequeno feixe de ideias não resolve as questões anteriores – para já porque desde logo, à partida, estamos perante o uso de uma evidente falácia da autoridade, mas também e principalmente porque neste caso a distinção entre o prazer do Bem não mostra qualquer resposta sólida às últimas e mais destrutivas interrogações do parágrafo anterior. Na senda da crítica a Platão, Plotino sugere que a razão pela qual o ateniense não viu no Intelecto o que nos atrai foi porque à partida considerava que o bem, dada a sua própria natureza, teria necessariamente de ser apazível. Entre as linhas 8-12 é possível perceber, a propósito do Bem, para Plotino, que:

1. O objecto do desejo contém o deleite para aquele que o alcança e para aquele que já o alcançou;

Assim:

- 1.1. Não há bem para quem não há deleite;

E se:

2. O deleite pertence àquele que deseja – então:
 - 2.1. Não há deleite para o Uno.

cepticismo religioso que passa por explicar a existência das crenças no sobrenatural é característico e constitui ainda hoje uma linha usual de argumentação ateia. Para a relação entre cepticismo e neoplatonismo é obrigatório ler R. T. Wallis, *Scepticism and Neoplatonism* (Wallis 1989).

2.2. Não há bem para o Uno.

Ainda na linha 12, Plotino reforça que o que foi exposto não é absurdo (*ἄτοπον*), pois Platão procuraria não o primeiro Bem mas um bem que seria de todos e que é – deste ponto de vista – incompleto e provavelmente composto. A partir daqui, este pequeno segmento conclui: aquele que é ermo e solitário não tem o bem, mas é o Bem de forma diferente e alegadamente maior.

O problema que afecta estas últimas linhas é bem visível; para além da confusão que se entrevê no que extraímos entre 1. e 2.2., o que importa sublinhar são incoerências leves que estão tão bem patentes nas proposições enunciadas: para Plotino, por um lado, em 1. aquilo que é desejado contém o deleite para aquele que o atinge ou já atingiu – mas por outro lado, para 2. o deleite pertence àquele que o deseja. Em 1.1. – com a ideia de que não há bem para quem não há deleite – não se estabelece, como de resto parece ser o objectivo de Plotino, uma relação com o que é obtido a partir de 2.1. e 2.2. Em resumo e de modo simplificado, Plotino avança o seguinte:

1. As coisas desejadas contêm **x** (deleite/*χαίρειν*) para aqueles que as alcançam.
2. Não há **y** (bem/*ἀγαθόν*) para quem não tem **x**.
3. **X** pertence a quem deseja.

E:

4. Não há **x** para a SE.
5. Não há **y** para a SE.

Em resumo: entre 1. e 4. não existem relações de suporte; os conceitos avançados não se entretecem de forma organizada e transparente, mas concorrem para tentar argumentar a favor da ideia de que para o próprio Uno não há deleite nem desejo e consequentemente, não há também por fim, um qualquer bem de matiz subjectivo. A referência ao *Filebo* de Platão é retórica e tem aqui um matiz pontualmente crítico. Entre as linhas 15-16, a citação de Platão reforça a ideia de que o cume da metafísica que tem vindo a propor é de uma natureza diferente do resto das coisas; na linha deste tipo de retórica já sumamente reproduzido, a ideia passa agora por avançar que esta SE é também distinta daquilo que o ateniense, do ponto de vista de Plotino, teria proposto na sua obra.

25. 17-33. Εφετὸν μὲν οὖν δεῖ...ποτ' ἐστίν, ὅστερον. Plotino torna a insistir no mesmo que tinha vindo a tratar imediatamente atrás: o Bem é desejável, mas não se torna aquilo que é por ser desejável. Na escala dos bens, cada uma das coisas é o termo imediatamente anterior ao seu próximo numa relação de proporcionalidade que progride para um bem superior. No último dos bens está aquele acima do qual nada mais há – o primeiro Bem, o Bem que o é em sentido próprio e que é também causa dos outros bens que perfazem a escala. Nesta gradação dos bens – no que diz por exemplo respeito à matéria –, o bem é a forma; para o corpo, a forma é a alma, enquanto, por sua vez, para a alma, a forma é a virtude. Acima disto está o Intelecto e sobre este está aquilo a que Plotino chama de primeira natureza (*πρώτην φύσιν*). Para cada um dos seres, este Bem cria algo para as coisas que são bens; depois há bens que por sua vez criam disposição e ordem, outros, vida, pensamentos e uma vida boa. Ao intelecto, o Bem proporciona-lhe actualidade e luz.

O final deste parágrafo reforça o que tinha vindo a ser tratado até aqui; a insistência na problemática da natureza do Bem assinala bem a dificuldade com que Plotino especula sobre o assunto. Ao mesmo tempo, o texto reforça as mesmas ideias gerais do que atrás já há muito tinha sido veiculado: insiste-se na ideia de que ao Bem se pode predicar a qualidade de ser bem não por

ser como os outros bens que dele alegadamente derivam, mas por ser o primeiro e o cume da gradação metafísica postulada.

O problema geral que afecta o presente segmento é semelhante ao que afecta o período anterior; o texto de Plotino não é argumentativo e alicerça-se numa retórica própria que se desenvolve sempre em torno das mesmas ideias: a alegada superioridade e diferença do Uno, dada uma determinada e estabelecida gradação axiológica e ontológica das coisas. No seguimento da investigação da natureza do Bem, o objectivo desta secção passa por asseverar que na SE não há deleite nem bem; só haveria bem onde de igual modo existisse deleite – mas a ideia fundamental que Plotino procura transmitir é que no Uno, por não haver pluralidade ou composição, por ser absolutamente simples, o bem sem qualquer tipo de multiplicidade é o derradeiro e primeiro dos bens¹⁶⁰. Cada ente é produto desta primeira entidade ao mesmo tempo que é ela também a responsável pela capacidade que cada ser tem de criar por sua vez o bem¹⁶¹. Esta temática tem sido

¹⁶⁰ É conveniente ter em conta o trabalho de 1975 da autoria de A. Bonetti (Bonetti 1975). Não é fácil compreender o ideário avançado por Plotino – a ideia sistematicamente já aliás adiantada pela tradição de que a simplicidade do princípio não é compatível com a existência de qualquer outro tipo de coisas como até, neste caso específico, de prazer. Dando por garantida a existência deste princípio, o que importa interrogar é até que ponto a predicação de propriedades a uma coisa implica nela a multiplicidade que a todo o custo este tipo de especulação metafísica quer evitar. A ideia fundamental veiculada pelo PSA é aqui evidente; mas a recondução do problema à alegada consequência de que a predicação de qualquer qualidade ao referido princípio seria expressão da sua irredutível multiplicidade não parece evidente. Um dos princípios que percorre o imaginário de Plotino, acerca da SE, gravita justamente em torno da ideia da sua alegada unicidade, no sentido de que por ser a primeira das coisas, não pode ao mesmo tempo ser uma entidade perfeita de uma qualquer multiplicidade compósita; a questão fundamental aqui a sublinhar é que uma coisa é ser composto de várias entidades, outra coisa é ter várias características. Em Plotino estas duas perspectiva parecem estar justapostas: por um lado aquilo que é a causa das coisas, por ser o primeiro dos entes, não pode ser composto (via PSA), por outro lado, e por causa do princípio atrás invocado, Plotino avança amiúde todo um ideário que a tradição crítica tem designado por teologia negativa (Schlette 1966) e que consiste, entre outras coisas, em negar a verdade de todo o tipo de predicação positiva ao Bem (Mortley 1975). O que interessa reforçar é justamente a ideia de que estes dois pontos são definitivamente duas propostas diferentes e não necessariamente interligadas; o fundamental é pensar que a SE poderia ser simples e ainda assim ter múltiplas características, já que de um ponto de vista metafísico uma coisa é algo ser composta de outras, e outra coisa é uma coisa ter qualidades. Uma propriedade é uma entidade que se caracteriza por ser predicável *de*, ou exemplificável *por* algo; na hierarquia de entidades, na base estão as entidades de nível zero – os indivíduos –, seguidas de entidades de nível um – as propriedades de primeira ordem –, por sua vez seguidas de entidades de nível dois – propriedades de segunda ordem – e assim por diante. A ideia de uma coisa sem quaisquer propriedades, conforme a sugestão plotiniana, é amplamente paradoxal; numa determinada perspectiva do mundo pode ser plausível introduzir propriedades que não têm quaisquer exemplos ou que não são exemplificadas por qualquer objecto, mas é difícil vislumbrar uma situação em que possa alegadamente existir algo ao qual ao mesmo tempo não é possível predicar nenhum atributo. Do presente tratado, o parágrafo 38 é bem elucidativo do que avançamos: para Plotino, aparentemente, à SE nem se deve predicar um predicado de nível zero – isto é bem ilustrativo da perspectiva paradoxal avançada por Plotino.

¹⁶¹ Percebe-se bem que a metafísica proposta por Plotino: para além de estar estruturalmente comprometida com uma determinada organização hierárquica dos entes, é também profundamente transitiva. Isto é bastante evidente na passagem que presentemente comentamos: no ideário plotiniano, cada ente é um produto de um outro ente que o antecede e neste nexos reprodutivo subentende-se uma automática perda de valor e de poderes dos seres. Como atrás já tivemos a oportunidade de tratar, o pressuposto que anima a constelação básica de conceitos deste edifício gravita em torno da ideia de que, durante este nexos de causalidade generativa, o antecedente é, por um lado – pelo menos de uma certa perspectiva – mais simples que o posterior, e, por outro lado, paradoxalmente tem mais poder do que aquilo que lhe é posterior. A tensão paradoxal está, evidentemente, instalada nos princípios que ora são descritos como

extremamente recorrente; o registo especulativo é solto e sem um cuidado crítico rigoroso quanto à postulação dos princípios, das entidades e das respectivas actividades que supostamente animam e conferem racionalidade à realidade organizada que conhecemos. As interrogações que atrás se fizeram ficaram por responder; a natureza do bem na SE emerge injustificada mas devidamente racionalizada pela repetição da mesma maquinaria retórica que até aqui tem alimentado o ambiente especulativo reproduzido por Plotino.

26. 1-12. Καὶ δὴ πεφυκὸς αἰσθάνεσθαι...αὐτῶν ἡ πρόνοια. No seguimento do parágrafo anterior, Plotino começa justamente por explicar a alegada semelhança que existe entre o Intelecto e o Bem; assim, segundo a presente passagem, aquele que chegou junto do Intelecto pode ter a percepção que o Bem chegou junto dele, mas neste caso, a SE é para ele aquilo em relação ao qual se enganou. Pelo contrário, quando o Bem chega, aquele que o procurara afasta-se daquilo em relação ao qual se tinha enganado. O desejo e a nostalgia do Uno em cada um de nós são, segundo Plotino, testemunho de que há um bem para cada um. Depois o texto insiste na gradação, especificando para cada ente: para os seres que não têm alma, o bem provém de fora, a partir de outro; para os seres que têm alma, é o seu desejo que causa a perseguição do bem, tal como os vivos providenciam cuidados aos corpos tornados cadáveres. A comparação que se articula entre as linhas 9 e 12 deixa bem entrever a ideia de que, pelo menos aqui, a perspectiva plotiniana acerca da vida e da matéria assenta na tese de que esta está pelo menos intimamente associada à alma e só pontualmente aos respectivos corpos.

Esta secção é descritiva e apoia-se nas teses até agora desenvolvidas; com a introdução do tema do desejo e da nostalgia, percebe-se o registo narrativo e dramático do presente bloco de texto. A ideia de Plotino é clara e aparentemente transparente: o desejo e a nostalgia são alegadamente prova de que existe um Bem para todos os seres com e sem alma. O ponto de vista avançado está evidentemente comprometido com uma perspectiva religiosa da realidade; à metafísica de carácter gradativo que se apresenta, introduz-se um dramatismo religioso e místico que avança com a ideia de que todos os entes tendem para uma reunião com o seu princípio e último fim: o Uno¹⁶². A confusão

eminentemente simples, ora – e simultaneamente – genesíacos, ou seja, em último reduto capazes de produzir a multiplicidade. Este ponto agrava-se ainda com maior seriedade se pensarmos que o que dá corpo a este esquema metafísico é justamente a ideia de uma transitividade reprodutiva dos entes; dos princípios geram-se entes a partir dos quais, posteriormente, se engendram outros seres também eles com uma determinada mas limitada capacidade generativa. Atrás já o sublinhámos: a lógica fundamental que à partida compõe toda esta construção é rudimentar e criticamente frágil – na verdade, Plotino, com esta proposta parece quase recuperar um certo teor cosmogónico em plena arena metafísica. A sugestão que de resto recupera Platão em o *Timeu* de que de algum modo o universo é, pelo menos em certo sentido, um animal, é apenas expressão superficial deste ponto de vista; o mais basilar, cremos, é esta transitividade metafísica entre os princípios, que parece vagamente construída à imagem e à semelhança do modo como se processa a causalidade existencial simples: X é causa de Y, que por sua vez é causa de Z. Este é o paradigma mental que organizou a especulação cosmológica durante milénios e que é possível reconhecer desde Aristóteles a alguns debates contemporâneos mais desatentos ao actual ponto de situação, numa perspectiva estritamente científica. Uma coisa é certa: o ponto de essenciais tensões e dificuldades conceptuais foi sempre o do estabelecimento e a descrição da causa de X. Plotino neste sentido não foge à regra; na verdade é possível analisar toda a sua obra como uma tentativa de resolução e de justificação do problema causado por este paradigma explicativo da realidade. Para um estudo aprofundado sobre a cosmologia plotiniana e as suas várias sinergias, importa ver o trabalho de James Wilberding, em *Plotinus' Cosmology* (Wilberding, Plotinus' Cosmology - A Study of Ennead II.i (40) - Text, Translation, and Commentary 2006).

¹⁶² Uma das tensões fundamentais de todo o horizonte especulativo de Plotino está justamente na relação entre a identidade do Uno e a sua alteridade. Nesta fase do presente estudo, importa ter em linha de conta o trabalho

descrita entre o Bem final e o Intelecto resolve-se aqui, recorrendo ao elemento dramático que caracteriza fundamentalmente todo o trabalho metafísico de Plotino. Os entes não tendem apenas para a sua auto-realização, não tendem apenas para a mera actualização do seu bem, ou da sua potência, natureza e essência, mas o desejo e a nostalgia é aquilo que determina a perseguição de uma estrutura metafísica que possibilita em última análise toda a essência e toda a existência e que simultaneamente move os seres. Argumentativamente falando, esta secção está esvaziada de conteúdo cognitivo relevante; a constelação de ideias avançadas perfaz uma teia descritiva complexa de justificações e uma retórica associada que pretendem legitimar e tornar aparentemente mais sólidas decisões onto-teológicas de fundo que são quase sempre de forma óbvia, e do ponto de vista crítico, pouco sólidas.

26. 12-25. *Οτι δ' ἔτυχε...ἡ ὁλως μὴ δρῶντα.* A outra metade deste parágrafo mantém-se num registo semelhante ao que atrás tratámos; Plotino está preocupado em assegurar que aquele que procura atingir a SE se torna melhor por permanecer no Bem. O pressuposto que articula este pormenor teológico assenta na ideia já imediatamente atrás também veiculada de que por um lado nenhum outro ser está acima da SE, enquanto por outro lado, a plenitude é necessariamente auto-suficiente. Já atrás, nos comentários aos parágrafos que perfazem o presente tratado, analisámos esta intuição plotiniana; aqui, o mesmo dispositivo conceptual pressuposto regressa e é utilizado para justificar a diferença entre o mero prazer e a plenitude do Bem último. O prazer, firma o presente texto, não é auto-suficiente porque aquele que deseja não está nunca tipicamente satisfeito com uma e a mesma coisa, já que o prazer não se satisfaz com aquilo que é sempre igual. A descrição que se avizinha entre as linhas 18 e 25 é claramente expressão da perspectiva mística de Plotino; o bem que alguém escolhe não é uma simples sensação; aliás aquele que pensa que esta sensação é o bem, quando realmente o obtém, fica vazio, sobrando apenas a sensação simples que algum obteria a partir dele. E ter apenas a sensação sem que esteja também o verdadeiro objecto dela é uma coisa que ninguém aceita: ninguém se comprazeria com o seu filho sem que ele estivesse presente, e mesmo os que colocam o prazer na simples satisfação física, não podem comprazer-se no prazer sem que as respectivas coisas de onde o retiram estejam presentes.

O fundamental é perceber que Plotino não explica nesta passagem o que em absoluto diferencia a experiência do Bem daquilo que sucede com o mero prazer; compreende-se que o prazer não é auto-suficiente, enquanto no verdadeiro Bem não é necessária a existência de qualquer exterioridade naquele que se reúne com o Uno.

Para já interessa sublinhar que no texto as definições se sucedem por contraposições – reafirma-se a tese de que o Uno é o último e o melhor dos entes num registo que longe de se alicerçar em argumentos e numa verdadeira perspectiva crítica sobre a realidade, à superfície permanece baseado

desenvolvido por M. Ninci, num artigo intitulado *Un problema plotiniano: l'identità con l'uno e l'alterità da lui* (Ninci 2001). Este estudo e o ponto tal qual o estamos a trabalhar deve ser contrastado com a investigação de E. D. Perl, em 1997, *The Power of all Things: the One as Pure Giving in Plotinus* (Perl 1997). Depois disto, é para nós evidente que esta questão pode e deve ser devidamente reconduzida a um problema profundo de fortes matizes religiosos; no próximo passo da presente investigação, regressaremos à problemática de forma mais sistemática.

numa mitologia metafísica de matiz dramático, aqui simplesmente postulada num registo mediado por uma complexa e original retórica teológica descritiva e explicativa¹⁶³.

27. 1-13. *Ἀλλὰ τίνας γενομένου...αὐτὴν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω.* O parágrafo 27 começa com uma interrogação sobre de que modo é que cada coisa tem aquilo que lhe convém. A resposta surge logo na frase seguinte, com a sugestão de que tal sucede sempre por intermédio de uma forma (*εἶδος*); logo de seguida articula-se uma dupla pergunta: a forma que atrás foi introduzida será um bem para aquele que a tem por lhe estar vinculada, por lhe ser familiar¹⁶⁴? E estará o desejo direccionado para o que lhe está vinculado? A resposta negativa de Plotino parece alicerçar-se agora na ideia de que na verdade também aquilo que é semelhante está vinculado entre si e por muito que algo se compraza apenas com o que é meramente semelhante, tal significa apenas que ainda não tem o Bem. O texto renova a questão na linha 7: quando reconhecemos o predicado de bem nalguma coisa, não estamos concomitantemente a afirmar que existe um vínculo, uma familiaridade entre essa coisa e o Bem? É previsível a resposta de Plotino: não se pode julgar o Bem por algo superior ao vínculo e por algo simultaneamente também melhor do que aquilo em relação ao qual está em potência. Estando o bem em potência numa coisa, quer dizer essencialmente que essa coisa está direccionada para aquilo que é e que está disso necessitado. Neste contexto e dado todo o ambiente intelectual até agora aduzido, a matéria é evidentemente, de todas as coisas, a mais necessitada – estando logo ao lado dela a última forma que lhe é contígua e que vem depois dela, numa direcção ascendente.

A partir do que foi escrutinado é possível perceber o teor do que se avança em profundidade neste bloco de texto; Plotino parece preocupado em explicar como e porque é que na realidade de que fazemos parte cada coisa tem aquilo que melhor lhe convém (e não tem apenas prazer). Esta passagem é opaca e falta-lhe evidentemente um qualquer teor argumentativo e crítico sólido que está manifestamente ausente. As perguntas e respostas de Plotino encadeiam-se numa lógica descritiva e meramente associativa; a introdução da forma logo na linha 1 não resolve os problemas que o parágrafo imediatamente atrás deixou por resolver e a proposta agora avançada sobre a semelhança das coisas com o mesmo predicado de bem culmina com a tese da sobrenaturalidade do bem último. A teleologia plotiniana é bem visível aqui: aquilo que tem o bem em potência está, de um ponto de vista metafísico, inclinado para a reunião com aquilo que não é de natureza semelhante e sobre o qual não se pode julgar do ponto de vista da familiaridade: o derradeiro Bem.

27. 13-29. *Εἰ δὲ δὴ καὶ αὐτὸ...καὶ αὐτὸ ζηητέον.* No seguimento do parágrafo 27, Plotino equaciona a possibilidade de algo ser um bem para si mesmo, ou seja, de alguma coisa ter na sua perfeição e na sua forma algo que é para ela mesma um bem por causa da sua própria natureza. Há desde logo várias questões que aqui se levantam; a primeira delas e a mais importante é a ausência de uma definição sólida dos termos envolvidos neste tipo de teses. Plotino não esclarece nunca o que significa de facto e rigorosamente esta relação de algo ser para si mesmo um bem e este problema advém nitidamente da sistemática substituição dos termos mais relevantes por outros. Há duas

¹⁶³ O papel da religião e do misticismo no plano explicativo de Plotino foi já um assunto focado pontualmente por alguns especialistas. Destes relevamos o trabalho de H. Seidl, em *L'Union mystique dans l'explication philosophique de Plotin* (Seidl 1985)

¹⁶⁴ O problema que relevamos é, evidentemente, tipicamente estóico; para um estudo clássico e aprofundado sobre esta questão e muitas outras relativas à relação entre Plotino e esta corrente, importa tomar em linha de conta o estudo de Graeser, *Plotinus and the Stoics* (Graeser 1972). Sobre este assunto e na etapa em que estamos no presente estudo, importa ainda considerar o trabalho desenvolvido por Theiler, em *Plotin zwischen Plato und Stoa* (W. Theiler 1960).

perguntas que se articulam no texto no seguimento disto – mas nenhuma parece ir ao encontro de uma resolução transparente do significado esclarecido de todos os termos em causa. O texto avança a partir da linha 17: porque é que algo há-de ser um bem para si mesmo? Será porque tem um vínculo maior consigo próprio? A resposta não se faz esperar: as coisas são um bem para si mesmas não porque têm um vínculo maior consigo próprias, mas porque são uma parte do Bem. Nesta lógica, os que são puros são também os que são preferencialmente bons e neste sentido, acrescenta Plotino, não faz sentido procurar a razão de algo que é um bem para si mesmo. A razão invocada para a demissão desta explicação é difícil de entender; aparentemente é como se a explicação deste alegado facto afastasse a natureza das coisas de si mesmas e em direcção a si próprias, não se contentando consigo mesmo como um bem. A perspectiva assim estabelecida por Plotino é difícil de perceber, porque parece acima de tudo ser expressão arbitrária e retórica da tese bizarra de que a mera explicação de um facto desta natureza obrigaria a uma real intervenção junto da coisa que se pretende esclarecer.

Na linha 23, Plotino introduz a ideia de que relativamente ao que é simples, isto é, sobre aquilo que de nenhum modo compactua com a diversidade e a multiplicidade compósita, se deve concluir que existe um vínculo consigo mesmo e que esse é, na verdade, um bem para próprio. Não é o desejo que cria o bem; ao invés, se estivermos perante uma coisa verdadeiramente simples e que é simultaneamente um bem para si próprio, o bem que está nela presente resulta directamente do movimento ascendente da SE. Plotino reforça a resposta que já atrás tinha introduzido: não é o desejo que cria o bem, mas ao invés, há desejo porque há bem e porque há prazer na sua posse.

A teia conceptual concebida por Plotino nas últimas linhas do presente parágrafo é complexa e de difícil discernimento. O texto apresentado responde à questão da predicação do bem sobre si próprio com a ideia de que tal só se torna possível por causa do último Bem e da sua presença nas coisas. O problema do *oikeîos* das coisas resolve-se apelando à presença directa do Bem; as coisas que são um bem para si próprias não são compósitas e têm um maior vínculo consigo mesmas através da simplicidade do Uno. Plotino não explica em pormenor o que se deve rigorosamente entender nesta relação de afinidade entre os vinculados; fica, no entanto, bem expresso que por um lado a procura de uma explicação para o bem das coisas parece, do ponto de vista de Plotino, obrigar a uma inexplicável cisão e ao afastamento de cada coisa de si própria, e que por outro lado, o bem predicado às próprias coisas não só é diferente do mero prazer que pontualmente as afecta, mas que é fundamentalmente consequência da sua efectiva posse. Parafraseando Aristóteles (*Eth. Nic.* 1174a6-8), o mote da última frase deste parágrafo deixa entrever o que se pretende em larga medida sugerir: o bem é em tudo diferente do prazer e é em definitivo aquilo que deve ser procurado, ainda que não seja acompanhado de qualquer satisfação.

Plotino não explica nenhum dos reais trâmites de toda esta constelação conceptual aqui avançada: é difícil perceber porque é que é um absurdo procurar a razão pela qual uma coisa é um bem em si mesma, mas é principalmente crítico compreender não só os processos de pertença descritos por Plotino como até a realidade dos próprios factos avançados. Os pressupostos acrícos que alicerçam esta passagem são os mesmos que atrás pululam; o realismo ético reemerge agora com novas consequências num grau de pormenorização que aumenta exponencialmente e que obriga a consecutivas soluções *ad hoc*. Nesta lógica fica por explicar em detalhe o que se entende sequer por uma coisa ser um bem para si mesma; fica por compreender o que é de facto o vínculo que atravessa as coisas puras e as que são superiormente boas; fica por descrever o próprio processo do movimento ascendente do Bem face às coisas boas e fica evidentemente por expor uma razão coerente e sólida do absurdo de se procurar saber porque é que uma coisa que é um bem é de facto um bem, justamente quando logo depois Plotino prossegue exactamente essa mesma pesquisa.

28. 1-16. Τὸ δ' ἐκ τοῦ λόγου συμβαῖνον...ἀλλὰ τὸ κακούμενον. No seguimento do que se tinha avançado anteriormente, o parágrafo 28 procura compreender as consequências do que foi até aqui introduzido. A condicional com que principia o texto é fundamental: se aquilo que surge em todo o lado como bem é forma (εἶδος), e se para a matéria o bem é uma única forma, será que a matéria, se pudesse desejar, aspiraria a ser uma única forma? Se tal sucedesse, avança Plotino, a matéria desejaria, na verdade, destruir-se. Todas as coisas procuram o bem para si mesmas – mas a matéria não aparece aqui sequer ao nível de ter a capacidade de desejar. O momento é de discussão da posição ontológica da matéria; as próximas linhas dedicam-se justamente ao apuramento da ideia de que se por um lado atrás já colocámos a hipótese de lhe atribuir percepção – e se tal for possível, sem que a matéria se destrua –, agora é a altura de extrair a conclusão de que de acordo com isto, a forma, ao chegar junto da matéria, torna-a mais bela e instala-a por conseguinte numa escala superior. Porém, e no caso de a matéria ser apenas o mal (τὸ κακόν), refere Plotino, nada disto se verifica; mas será que se a matéria for apenas maldade (κακία) e se o ser dela puder adquirir percepção, o seu bem será o que lhe está vinculado de acordo com o melhor? Se assim fosse, esclarece Plotino, não seria a maldade que estaria a operar, mas aquilo que se tornara mau.

À partida o texto até aqui apresentado pouco adianta sobre o que já foi anteriormente discutido; é difícil de compreender o elo que alegadamente Plotino sugere entre o parágrafo anterior e o que agora se apresenta. O problema do mal e da matéria é reintroduzido, neste momento articulado com a questão do vínculo tal qual atrás se tinha colocado. A hipótese lançada por Plotino é opaca, porque aposta renovadamente no típico registo figurativo¹⁶⁵ das *Enéadas*: por um lado percebemos no texto que, como alegadamente sucede num sonho bom, seria a forma que se aproxima (εἶδονς ἐπελθόντος) da matéria; por outro lado é difícil também perceber não só a real diferença entre a matéria ser o mal ou ser a maldade, sendo igualmente de difícil compreensão a própria natureza última do vínculo, de acordo com o qual esta matéria senciente estaria de algum modo ligada ao bem.

Os pressupostos gerais que atrás foram estabelecidos por Plotino reaparecem novamente aqui; a anatomia geral da metafísica plotiniana constrói uma constelação de figuras conceptuais que se articulam meticulosamente em descrições complexas como estas. No geral, é o mesmo núcleo nocional que está em questão; Plotino parece agora apenas comprometido no acrescento de uma correcção teológica que obriga o texto a pormenores que procuram sempre de algum modo justificar decisões metafísicas ou cosmológicas anteriores. Do ponto de vista crítico, são evidentes as falhas e as fragilidades de Plotino: uma vez escolhidos os pressupostos, o texto prossegue com uma maquinaria retórica impressionante que se alimenta fundamentalmente de um registo figurativo para explicar a suposta realidade íntima das coisas. Os termos que aparecem nas explicações avançadas nunca surgem rigorosamente definidos. Os próprios processos e factos metafísicos introduzidos por Plotino nunca são descritos com exactidão; o texto é elíptico, organizado por associações de ideias que se articulam numa lógica hipotética densa e difícil de perceber em

¹⁶⁵ O problema da imagética de Plotino, enquanto registo literário, e o seu significado especulativo foi um problema já tratado por R. Ferwerda em 1965; importa-nos para já sublinhar o registo enquanto tipologia própria de expressão do autor. No fundo, e tal como de resto Ferwerda notou (Ferwerda 1965), o leitor contemporâneo de Plotino confronta-se com um género especulativo que assenta fundamentalmente não numa maquinaria evoluída argumentativa e crítica, mas ao invés numa proposta literária que faz essencialmente uso de metáforas e de analogias para avançar teses que quase sempre se articulam numa pura lógica associativa. Sobre a metáfora, deve ler-se ainda a obra de Pasquale Barbanti, *La metafora in Plotino* (Pasquale Barbanti 1981) e o artigo de S. R. Rappe, *Metaphor in Plotinus' Enneads V. 8.9* (Rappe 1995). No seguimento deste assunto e sobre o uso da analogia em Plotino, vale também a pena ler J.-L. Chrétien, *L'analogie selon Plotin* (J. L. Chrétien 1989).

profundidade, em grande parte por causa da sistemática sedimentação de descrições que se acumulam na periferia do que é também amiúde avançado como fundamental pelo texto.

28. 16-30. *Εἰ δὲ ταὐτὸν τὸ εἶναι...περὶ τούτου ὕστερον.* Até ao final do parágrafo 28, o texto gravitará todo em torno de questões axiológicas. A hipótese manifesta logo na linha 16 é sinal da continuidade de registo absoluto relativamente às linhas anteriores: se o ser da matéria fosse mesmo o mal, como poderia, neste caso, o mal propriamente dito escolher o bem? O texto prossegue com uma renovada condicional: será que se o mal adquirir percepção de si mesmo, poderá amar-se a si próprio, ou por outras palavras, ser um bem para si mesmo? Plotino reforça: como é que aquilo que não é bom pode ser amável? O bem não é simplesmente aquilo que é relativo ou aquilo que está vinculado entre si. O bem é forma em todo o lado e quanto mais ascendemos do ponto de vista axiológico e ontológico, mais forma, mais ideal o bem se torna. A partir daqui, Plotino volta a pormenorizar a questão da gradação ontológica: a alma é mais forma do que a forma de um mero corpo, e uma determinada parte da alma mais do que outra, tal como de resto o intelecto é neste sentido mais forma do que a alma. Entre as linhas 24 e 26, surge um passo difícil de interpretar; para Plotino, alegadamente, o Bem aproximar-se-á (no texto, em VI.7.[38] 28.24, lê-se o verbo *προσχωρέω*) daquilo que é mais contrário à matéria, isto é, daquilo que está mais purificado e despojado de acordo com o poder de cada um e sobretudo desapossado de tudo o que diz respeito à própria matéria¹⁶⁶. A natureza do Bem – que evitou sempre toda a matéria, ou que nunca esteve sequer próxima dela – escapou para a natureza sem forma, ou melhor, para o informe a partir do qual – como aliás de resto já tivemos oportunidade de sublinhar – provém alegadamente a primeira forma¹⁶⁷.

A condicional na linha 16 funciona como o mote de trabalho do que resta deste parágrafo; o que inquieta Plotino vem detrás e assenta fundamentalmente na pretensa hipótese do ser da matéria se identificar com o mal. O que quer dizer em rigor esta identificação, Plotino não explica com a acuidade devida e não é de todo por isso evidente, como já atrás acentuámos: se acontece o caso de algo (neste caso, a matéria) ser outra coisa (neste caso, o mal), é à partida difícil de justificar esta dúplice nomenclatura e na verdade e ao que parece por outro lado, a diferente identidade de duas coisas que não aparentam à partida serem uma e a mesma coisa. Para Plotino, como de resto era de esperar nesta lógica, o Bem está mais próximo do que é despojado e desapossado de matéria, isto é, está mais junto ao que é contrário à matéria porque a natureza do bem escapou (Plotino usa sintomaticamente o verbo, *ἀναφεύγω*) à partida para o informe. A partir daqui subentende-se uma das regras de ouro que animam todo este horizonte intelectual: é sempre a partir do mais poderoso que se determina o menos poderoso, e neste sentido, é justamente também a partir do informe que provém a primeira forma. Não há razões lógicas para a articulação de ideias aqui defendidas; o que emerge no texto de Plotino responde às alegadas consequências próprias das grandes decisões metafísicas que precedem estes pormenores agora trazidos a lume. As ideias veiculadas pelo texto são introduzidas para fazer justiça a questões anteriormente tratadas; o texto é fundamentalmente

¹⁶⁶ O tema da purificação remete aqui directamente para o ideário religioso e ritualista que propusemos como hipótese de trabalho na introdução do presente estudo; para já interessa sublinhar o modo como esta questão se articula em profundidade com o trabalho especulativo de Plotino. Para um estudo mais aprofundado e generalista sobre o assunto, importa ler M. de Corte, num artigo intitulado *Technique et fondement de la purification plotinienne* (de Corte 1931). Sobre o tema é também fundamental a obra de Trouillard, *La Purification plotinienne* (Trouillard 2011).

¹⁶⁷ No que avançamos, temos em linha de conta o que já foi amplamente introduzido e tratado por F. Regen no texto de 1988, *Formlose Formen – Plotins Philosophie als Versuch die Regressprobleme des platonischen Parmenides zu lösen* (Regen 1988).

acrítico, porque não questiona nunca os fundamentos de que parte, nem avalia criteriosamente os pressupostos de que faz uso. No texto, as teses assomam-se por mera associação às propostas que são avançadas; os termos em discussão têm muitas vezes um significado pouco evidente, bem como na verdade as próprias escolhas que os implicam numa teia de figuras conceptuais complexa e de difícil interpretação crítica.

29. 1-17. *Ἀλλ' εἰ μὴ ἔποιτο ἡδονὴ...ἣ τισι τοιούτοις τιθέμενος.* O parágrafo 29 abre com uma renovada série de questões hipotéticas; a primeira é: será que devemos saudar o prazer se este não acompanhar o bem? Mas e se algo através do qual pode haver prazer surgir antes dele? A frase seguinte avança a ideia de que a introdução desta saudação inicial se refere à partida a um determinado prazer. O raciocínio de Plotino não é completamente transparente, mas parece querer chegar a esta conclusão: se existe algo que saudamos antes do prazer propriamente dito, parece pelo menos intuitivo que podemos falar de um certo prazer antes de existir o principal. A partir daqui, Plotino avança um conjunto de sequências retóricas surpreendentes, todas dispostas justamente a partir da primeira hipótese avançada no início deste parágrafo. Repare-se: se se verificar o caso que atrás foi retratado – de existir algo que saudamos antes de existir prazer – como é possível que não o saudamos? Se é assim, estando o bem presente, aquilo que o tem, ainda que tenha percepção disso, não saberá que o tem. Nas linhas 6-7, Plotino pergunta: o que é que impede aquilo que tem o bem de perceber isto e de se sentir movido de uma outra forma para além de o ter? Na coerência desta teia de associações de ideias, segue-se com alguma naturalidade que na lógica de Plotino é evidentemente mais provável para quem é moderado e para quem não tem necessidades perceber e sentir-se movido para além da mera posse do bem para a plenitude. Daqui Plotino extrai a associação de ideias: aquele que não tem necessidades e é moderado não tem prazer porque é simples e porque é justamente a aquisição do que se necessita que causa prazer.

Nas próximas linhas, Plotino vai introduzir um alegado contra-argumento e sua respectiva refutação, relativos à tese aqui avançada sobre o bem e o prazer. Até aqui o texto precipita-se numa opacidade conceptual quase impenetrável. A ideia com que se abre o parágrafo de que a saudação daquilo que surge antes do bem implica um certo prazer é desconcertante. Do ponto de vista argumentativo, o valor cognitivo do que aqui se apresenta é espúrio; por outro lado o texto até aqui avançado, e principalmente entre as linhas 9-10, é expressão contígua dos pressupostos gerais metafísicos atrás avançados. A anatomia da metafísica plotiniana tem repercussões em cadeia; Plotino associa e concatena figuras conceptuais numa trama retórica que se move sub-repticiamente numa opacidade que lhe é característica. Até aqui fica bem bem clara esta ideia: na SE não existe prazer por várias razões – em primeiro lugar porque a entidade que é causa da existência de todas as coisas não tem necessidade de nada (logo, não tem prazer) e em segundo lugar porque é radicalmente simples e por isso nela não existe a pluralidade que o prazer, neste registo, implica necessariamente.

29. 17-32. *Πρὸς ὃν λεκτέον...οὐ τὸ ἀληθῶς ζῆν.* Plotino equaciona nas próximas linhas do presente parágrafo uma suposta possível contra-argumentação face ao que tinha avançado acerca do bem e do prazer. O fundamental, no entanto, a retirar do texto é que não existe de facto nenhum argumento sólido e devidamente estruturado que contrarie o que atrás foi veiculado. Importa sublinhar alguns aspectos: Plotino insiste agora naquele que não reconhece a existência do bem – há aqueles que ao ouvirem o termo *τὸ ἀγαθὸν* procuram algo de perceptível e reconhecem por isso o bem na mera propriedade – e a contraprova disto consiste em dizer que aquele que despreza a existência do bem tem que admitir que há coisas que são para si um bem. Se ainda assim não reconhecer que existe um bem, Plotino sugere que se chegue à sua ideia a partir dos seus contrários

como por exemplo, a ininteligibilidade. O texto depois parece distorcer o rumo que o orienta; a partir da linha 24, Plotino lança uma série de questões que gravitam agora em torno da ideia de que é impossível não considerar a ininteligibilidade um mal – porque em princípio todas as pessoas preferem ser inteligentes e sabedoras do que não o serem. O resto articula-se no registo habitual: se todos consideramos o intelecto uma coisa boa e bela, como deveremos então imaginar o seu progenitor? A resposta fica subentendida e Plotino remata: quem despreza o ser e a própria vida, na verdade testemunha contra si mesmo e contra as suas próprias experiências, porque se alguém está insatisfeito com a vida, não é com a verdadeira vida que está descontente, mas com uma vida que se mistura com a morte.

Percebe-se bem os problemas que afectam este fechar do parágrafo 29. À partida, a alegada refutação de um contra-argumento é espúria, porque não estamos evidentemente perante um real e transparente debate sobre o assunto em causa. A ideia de que a existência do bem é necessária porque até para aquele que não crê na sua existência, há coisas boas como por exemplo o Intelecto, é criticamente frágil. Uma coisa é existirem coisas boas para *x* – outra coisa é, conforme quer Plotino, ser possível justamente a partir dali extrair a necessidade da existência de uma super-estrutura – o Bem – no topo de uma hierarquia ontológica e axiológica da qual todas as outras coisas de uma forma ou de outra dependem. No final do parágrafo, Plotino fragiliza ainda mais a argumentação em curso: a sugestão de que se honramos a inteligência, então devemos honrar ainda mais o seu progenitor assenta justamente nos pressupostos de que para além de uma qualidade como a inteligência ou o bem existem super-estruturas como o Intelecto e o Bem. De resto, o que mais se revela no texto de Plotino é justamente a sua maquinaria retórica, a sua capacidade de sugestão e de associação de ideias quase sempre encadeada em feixes de questões que pretendem inclinar o leitor para a correcção teológica que o texto pretende pormenorizar. As últimas linhas são bem expressão desta técnica; a sugestão final do presente parágrafo é sinal também evidente desta capacidade de aglutinar figuras conceptuais que não estão de maneira alguma vinculadas entre si numa aparente coerência que sugere sempre as grandes linhas gerais dos pressupostos e postulados plotinianos.

30. 1-18. *Ἀλλὰ εἰ δεῖ τῷ ἀγαθῷ...ἂν ἄλλοι γένοιτο.* O parágrafo 30 prossegue com o mesmo tema que atrás foi tratado. O registo do parágrafo é novamente puramente descritivo e pouco argumentativo; para Plotino, se o prazer tem de estar misturado com o bem e a vida não é perfeita, se uma pessoa contempla coisas divinas e sobretudo o seu princípio, é importante sublinhar que a procedermos assim estamos de algum modo a aproximarmo-nos do Bem. Voltamos novamente ao matiz místico que envolve em profundidade o texto plotiniano – o verbo utilizado, *ἐφάπτω*, é bem expressão desta faceta porque remete directamente para uma imagética que orienta o leitor para uma sensibilidade pouco habitual nos trâmites do trabalho especulativo da metafísica pouco comprometida com figuras e temas figurativos. A partir da linha 4, Plotino esclarece: pensar que o Bem se compõe de Intelecto como substrato e da experiência da Alma que advém da existência do pensamento não é próprio de quem coloca o conjunto de ambas as coisas – Intelecto e Alma – ou o Bem como a finalidade da sua própria vida, mas e deste ponto de vista, o bem será o intelecto, regozijando-se desta forma cada um com a sua posse. Outro ponto de vista acerca do bem é pensar que misturando o prazer com o Intelecto como um único substrato que alegadamente advirá de ambos, se estabelece que isso é o bem, de tal forma que cada um, ao possuir este género de Intelecto, possuiria de certo modo o bem, pois na verdade, desta perspectiva, o que é ‘ermo e solitário’ (*ἔρημον καὶ μόνον*) não pode tornar-se nem escolher-se como um bem. Depois o texto articula uma questão e o seu respectivo desenvolvimento: como é que o intelecto se pode misturar com o prazer, num único composto perfeito da natureza? É evidente para Plotino que ninguém pode pensar que o prazer do corpo se pode misturar com o intelecto – mas no seguimento disto, é

também claro que as alegrias irracionais que por vezes emergem a partir da alma não se podem de igual modo misturar com o intelecto.

Do que foi exposto sobressai novamente um pouco daquilo que temos vindo a revelar: a opacidade especulativa sistemática, aliada a uma contínua ideação de carácter eminentemente figurativo. Sobre isto importa relevar o modo como Plotino introduz a noção de um prazer que emerge aqui equacionado como uma alegada entidade passível de se misturar com outras coisas. O texto opta por um registo descritivo e é difícil de interpretar, principalmente entre as linhas 4-8 e as linhas 9-14, onde não é de todo transparente o sentido do que é veiculado por Plotino; no primeiro momento, não é claro o modo como é que o Intelecto seria o Bem e como é que cada um de nós se regozijaria neste caso com a posse do bem. No segundo momento, de 9-14, o texto de Plotino emerge num registo ambíguo e também de difícil interpretação; à partida é desde logo enigmática a sugestão de que se pode misturar o prazer com o Intelecto, como se ambos fossem um único substrato; depois é de igual forma problemático perceber a articulação que se estabelece entre a ideia de que do que está isolado e do que é solitário não pode nascer nem ser escolhido como bem. À partida, o que Plotino parece querer transmitir é que se acaso o bem fosse o intelecto misturado com o prazer, o ermo e o solitário não seriam verdadeiras opções para o alcançar. As últimas linhas desta secção insistem na ideia de que é de alguma forma evidente que o prazer do corpo não se pode misturar com o do intelecto e o mesmo se passa relativamente às alegrias irracionais da alma; o que não é transparente é a relação que este ideário assim agora estabelecido tem que ver com o que anteriormente foi sinuosamente avançado.

30. 18-39. *Ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶσὴ ἐνεργεῖα...νοερὰν καὶ καλήν.* O parágrafo continua entre as linhas 18-30 com um período que é absolutamente intrincado e obscuro; à partida Plotino avança: uma vez que algo exterior tem de acompanhar e estar junto de toda a actividade, da disposição e da vida – na medida em que esta segue o seu curso natural, ora misturando-se com entraves e algo que não deixa a vida pertencer a si própria, ora tendo uma actividade pura e sem mistura ficando por conseguinte numa alegada luminosa disposição –, os filósofos têm considerado que tal disposição do intelecto é a mais aprazível e é preferível. De resto, a consideração que se segue é perfeitamente linguística: contemplando o que atrás referimos, à falta de uma expressão apropriada, os filósofos têm dito que a vida se mistura com o prazer; fazem-no porque usam um registo metafórico para falar das coisas tal como em muitos outros casos.

A SE é aquilo que é realmente mais aprazível, o que é mais amado, o que causa mais nostalgia; não nasce nem está em movimento e é justamente a sua causalidade que no esquema plotiniano dá cor, ilumina e torna resplandecentes os inteligíveis. Na linha 33, a referência que se segue remete para o platónico *Filebo* (64b-65a); sugere Plotino que Platão acrescenta verdade à mistura e põe antes daquela uma medida a partir da qual se pode partir para o belo e para a proporção. Ao sermos de acordo com esta mistura, remata o texto, seremos uma parte da parte, ou teremos a nossa parte nisso.

O parágrafo 30 termina com uma alegada reformulação do que atrás foi avançado: para Plotino, nós somos aquilo a que devemos aspirar, trazendo-nos a nós próprios para o melhor de nós mesmos no interesse de nós próprios. A proporção, afinal é isto: o belo e a forma sem composição, numa vida clara, intelectual e bela.

Não é de sobremaneira difícil de constatar que os problemas que afectam os parágrafos anteriores se colocam de igual modo também no presente; o texto de Plotino é retorcido, de difícil interpretação e pouco preocupado com um real posicionamento argumentativo.

Os termos das descrições produzidas são de difícilíssima compreensão; logo na linha 18, é problemático perceber o que se quer ali rigorosamente dar a entender na sugestão de que algo

exterior acompanha toda a actividade e disposição da vida. Um problema semelhante coloca-se também logo de seguida ao articular-se continuamente todo um discurso que gravita desta vez em torno de termos e questões associadas ao verbo *μείγνυμι* – por um lado é problemático perceber o que significa em rigor a vida poder misturar-se com entraves, ainda que tal seja definido por Plotino como algo contrário à própria natureza da vida e que não deixa por isso que ela mesma seja independente, ou seja, que pertença a si própria.

O grau de abstracção desta constelação de figuras conceptuais é colossal; a correcção teológica patente aqui é extraordinária, tendo justamente em conta o facto de que todos estes consequentes acrescentos são amiúde sugeridos como factos evidentes numa máquina retórica de associação de ideias com o fundamento, numa anatomia metafísica previamente pressuposta e nunca verdadeiramente colocada em causa.

As últimas linhas deste parágrafo são expressão otimizada disto: a metáfora serve para expressar coisas que do ponto de vista de Plotino são de difícil descrição – mas o grau de abstraimento serve também para o propósito retórico do seu texto. No final deste parágrafo, percebe-se o fundamental deste programa retórico: é a partir da medida fundamental – o inteligível superior – a partir da qual alegadamente se gera o belo; Plotino nunca diz como tal sucede, mas está preocupado em sugerir logo de seguida que o Homem deve ser de acordo com esta proporção essencial de todas as coisas, trazendo-se a si mesmo para o melhor, isto é, para a vida clara, intelectual e bela. Plotino não esclarece o que é exactamente tudo isto, porque em rigor a ideia de nos trazermos a nós próprios para o melhor de nós ou corresponde a uma pura manobra de retórica, ou, para uma consciência religiosa, corresponde a um exercício de evidente matiz místico.

31. 1-19. *Ἀλλ' ἐπεὶ ἐκαλλύνθη τὰ πάντα...εἰς τὸ ἐρᾶν κινηθεῖσα.* As primeiras linhas do parágrafo 31 continuam num registo semelhante ao que atrás se verifica; Plotino assegura que uma vez que todas as coisas se tornam belas por causa daquele que lhes é anterior e do qual receberam a luz, também o intelecto recebeu a sua actividade intelectual, alma e vida. O texto reforça as metáforas habituais, sempre articuladas entre a anterioridade do melhor e uma metafísica da luz que acompanha o trâmite da especulação avançada¹⁶⁸. À partida é evidente o teor profundamente figurativo e quase personalista do que é introduzido: é o intelecto que recebe o esplendor da sua actividade intelectual, é a alma, que quando chegou junto dela uma vida maior, recebeu o poder viver. O registo é quase de natureza mitológica: o intelecto ergueu-se até ao Bem e ficou satisfeito (*ἀγαπάω*) por estar em torno dele; tendo também esta hipótese, a alma voltou-se e, quando soube e viu a possibilidade de estar em torno do bem, comprazeu-se e espantou-se¹⁶⁹ com a

¹⁶⁸ Sobre a questão da luz e da especulação metafísica não convém esquecer as últimas propostas que aproximam este tipo de experiências a factores fisiológicos clinicamente reconhecíveis. O caso mais evidente é o recente tratamento que justamente a questão da luz está actualmente a ter a propósito das NDE (*Near Death Experience*). A comunidade científica actual tende em larga medida a aproximar a maioria das descrições místicas (Holden, Greyson e James 2009) (Perera, Jagadheesan e Peake 2011) de factos médicos comprovados. O caso da luz, tão presente na obra de Plotino é um elemento fundamental deste tipo de vivências (Ring e Valarino 2006). A obra de Mark Fox, em 2002, é um patamar importante deste fluxo, ao fazer a ligação entre elementos culturais perenes na cultura humana no âmbito da espiritualidade, da religião e das experiências de quase morte (Fox 2002).

¹⁶⁹ O termo em grego (*ἐκπλήσσω*) parece remeter neste momento para o *Fedro* (250a6). Introduzido no próprio discurso de Sócrates, o teor do texto de Platão é obviamente muito diferente daquele que é avançado aqui por Plotino. A grande diferença neste caso assenta na ideia de que Platão descreve o processo de enamoramento das almas individuais, enquanto Plotino está empenhado numa descrição que é no geral metafísica, mas com tonalidades evidentes cosmológicas importantes. O mais importante aqui a reter, no entanto, é o matiz mitológico da proposta de Plotino; a

contemplação do tanto que era capaz de ver. O momento literário parece simplesmente remeter para uma quase descrição de uma cosmogonia antiga. A descrição é minuciosa e reforça determinados aspectos: atónita, a alma, apercebeu-se que tinha dentro de si algo do Bem e por isso ficou nostálgica, tal como sucede com aqueles que perante a imagem do amado se sentem movidos pelo desejo de ver o amado. Aqui uma metáfora que remete directamente para o *Fedro* de Platão complementa o registo personalista do texto: tal como os que se amam se tornam semelhantes na alma e no corpo, também neste caso a Alma se move por causa do Bem em direcção ao amor do seu princípio¹⁷⁰.

É evidente a tipologia de registo aqui avançada: por um lado, o teor figurativo e quase personalista da especulação metafísica recupera um género que parece remeter directamente para um estilo cosmogónico, enquanto, por outro lado, a descrição assenta numa analogia que pretende descrever a relação de aproximação e de semelhança entre a Alma e o Bem. Importa para já sublinhar o seguinte: o presente bloco de texto é amplamente descritivo e, na verdade, pouco crítico; o tratamento das questões relevadas, o próprio uso de verbos de eminente cariz personalista, manifestam bem o registo absolutamente religioso do texto de Plotino. Nas últimas linhas, a analogia edificada é expressão acabada da característica opacidade crítica da literatura plotiniana. No fundo, a comparação que se estende desde a linha 11 até ao final do parágrafo é sinal claro de como as simples associações constituem o eixo fundamental do horizonte de sentido de toda a especulação exposta por Plotino.

31. 19-35. Καὶ ἡ πρόχειρον ἔχουσα...οὐ πάλαι ξητεῖ. O parágrafo continua num registo análogo que atrás se tinha firmado. Plotino continua a expor: a alma que tem o amor por perto não espera que algo lhe recorde as belezas aqui – porque tendo o amor, mesmo que desconheça que o tem, anda na realidade sempre à sua procura desejando ser levada ao Bem ao mesmo tempo que ao ver as coisas belas no todo, aqui, sente desprezo por elas, porque as vê incarnadas, corrompidas pela sua habitação incorporada e dispersas por magnitudes que não são verdadeiras belezas. Sendo como são, reflecte Plotino, não se sentiriam tentadas a entrar na sujidade dos corpos, a conspurcar-se e a desaparecer. Ao ver as belezas fluir¹⁷¹ nos corpos, a alma percebe que aquilo que se difunde é proveniente do Bem e encaminha-se para ali – a não ser que alguém arrebate o seu amor. Neste autêntico processo de ascese e de ascensão mística, a alma reconhece que todas as coisas são belas e

questão é tão visível que ao invés de se reconhecer nele uma proposta de teor cosmológico, poderia com facilidade, pensar-se o problema de uma perspectiva quase cosmogónica. Adiante voltaremos a esta questão.

¹⁷⁰ De um ponto de vista intuitivo, o posicionamento parece claro; de um modo genérico, a tese passa pela ideia de que cada uma das coisas deseja aquilo de que tem falta, no entanto, é de sublinhar que neste caso a própria Alma é expressão do seu princípio e causa suprema – a SE. Já o sublinhámos anteriormente: o que neste esquema é sem dúvida relevante, nesta perspectiva, é estarmos perante uma metafísica anatomicamente circular. Tipicamente é possível reconhecer este género de formato no material teórico que constitui a maior parte das mitologias da criação; Plotino, neste caso, aparece com um esquema mais sofisticado, mas inegavelmente baseado na intuição arcaica de que toda a realidade profunda se desenrola num processo que é essencialmente circular.

¹⁷¹ No grego consta o verbo *ἐπιθέω*, aqui usado claramente num sentido peculiar e metafórico. É substancial que o termo reapareça novamente em V.3.[49] 17.22 com um uso que parece evidenciar um certo pampsiquismo. O problema fundamental das duas passagens está na ideia de que para Plotino a realidade sensível, de um modo ou de outro, é sempre interpenetrada por algo que, embora seja diferente da sua natureza, é no entanto, parte constitutiva fundamental, ao ponto de ser justamente a partir dela que se torna possível a inferência prática ou teórica da necessidade de um regresso à plenitude original.

verdadeiras; ganha força¹⁷² e fica plena da vida do ser, tornando-se ela própria também real, compreendendo de modo autêntico e apercebendo-se que agora fica mais próxima do que há muito, na realidade, procura.

O ambiente mental do que aqui é descrito é bastante evidente; tal como é relatado nas últimas linhas do presente parágrafo, a génese da alma emerge para responder à necessidade basilar do texto oferecer exposições pormenorizadas sobre o que realmente sucede do ponto de vista dos eventos que sustentam a ordem factual postulada por Plotino. O que se deixa entrever no actual registo mental passa por muito do que atrás já por nós foi defendido: a influência da teoria amorosa de Platão é evidente, mas mais importante é o clima cosmogónico que nuclearmente constitui a narração agora introduzida. A personalização de todos os intervenientes é indisputável, e numa posição ainda mais basilar temos, sem sombra de dúvida, os mesmos pressupostos metafísicos que têm determinado a estrutura básica de todo o trabalho especulativo de Plotino. A reter fica o tom pejorativo da realidade terrena¹⁷³ e a concomitante associação de ideias que nisto se articulam – as coisas sensíveis estão poluídas¹⁷⁴, dispersas na sua multiplicidade e composição, tratando-se simultaneamente e também de meras imitações das verdadeiras belezas. Depois, o texto articula a ideia de que a alma reconhece na pluralidade que a beleza e a verdade que por ventura se difunde nela provêm do seu princípio; a partir daqui, a coerência religiosa reemerge de forma explícita ao propor-se que a alma procura o regresso àquilo que há muito busca: neste caso, e não por mero acaso, o regresso ao princípio. As últimas linhas do parágrafo são relevantes porque remetem directa e novamente para a tese da gradação do predicado da existência; a ideia é que a alma, ao ver que todas as coisas na verdade são belas e verdadeiras, graças ao princípio que as possibilita, ganha força e torna-se mais ela própria, ou seja, torna-se, em rigor da palavra, mais verdadeira e mais autêntica. O princípio da superioridade da origem está aqui, evidentemente e de forma íntima, directamente relacionado com esta tese; o princípio de uma coisa é superior à própria coisa e, nesta lógica, a

¹⁷² No grego surge uma referência indirecta ao Banquete de Platão através do verbo *ἐπιρρόννυμι*. Em ambos os contextos, é evidente um inegável registo mitológico.

¹⁷³ Isto é evidente na referência ao *Fédon* de Platão com o *Βόρβορον σωμάτων* (linha 26). Em Platão, o contexto remete para os cultos mistéricos; neste caso, em Plotino, estamos em plena descrição do processo de ascensão e contacto com a SE. O termo também surge no fragmento DKB13 de Heraclito e é também ali expressão viva de um matiz absolutamente negativo. Para o que nos interessa, o que importa registar passa justamente pelo típico registo dual mas sintético entre uma realidade superior que para além de ser evidentemente melhor do que esta – inferior e negativamente considerada –, funciona na especulação plotiniana como condição ontológica da própria sensibilidade. A invenção deste suposto problema da dualidade e da sua importação para o universo especulativo filosófico está filogeneticamente tratada; o problema foi rigorosamente analisado por Michelle Voss Roberts, na obra *Dualities – A Theology of Difference* (Roberts 2010). O principal argumento da autora passa pela ideia de que são estas decisões especulativas e os factos sociais e económicos que as circundam que se potenciam mutuamente, numa interpenetração sintética da nossa realidade. Esta obra é absolutamente fundamental para compreender em profundidade o trabalho que aqui expomos.

¹⁷⁴ O par poluição/pureza e sensível/inteligível ocupa uma posição central deste discurso; para nós, o que nos importa acima de tudo relevar neste contexto é o modo sub-reptício como estes termos estão implementados e devidamente articulados numa metafísica processual como a que Plotino expõe. Estes pares são característicos de uma organização especulativa tipicamente religiosa e aqui encontram-se arvorados numa constelação conceptual que os torna centrais e omnipresentes. Veremos adiante como este modelo metafísico essencialmente dualista e ordenado de modo escalar se adapta bem à explicação cognitiva do fenómeno intelectual religioso (isto é, no que diz respeito ao espaço do pensamento religioso no interior de doutrinas complexas) oferecido por Whitehouse (Whitehouse 2004).

aproximação do segundo ao primeiro torna-o gradativamente mais poderoso e por conseguinte, também e alegadamente, mais real num determinado domínio de quantificação¹⁷⁵.

O que é evidente na hierarquia montada é o seu eminente carácter arbitrário; aqui, como de resto temos vindo a observar ao longo do presente tratado, o conteúdo cognitivo do texto de Plotino tem um matiz essencialmente religioso, na medida em que se escapa ao questionamento aprofundado das questões que orientam a anatomia da realidade que postula. Criticamente fica por explicar uma realidade perfeita de entidades que, embora estejam amplamente despersonalizadas segundo um processo de abstracção – que é aliás característico das posições especulativas plotinianas – têm ao mesmo tempo indeléveis características que remetem para um imaginário tipicamente cosmogónico, mitológico e neste sentido, profundamente religioso.

32. 1-19. Πού οὖν ὁ ποιήσας...αὐτὸν τὸ μέγεθος. A questão que orienta este parágrafo remete directamente para uma inferência que é típica dos argumentos teológicos; Plotino, constatando a actual beleza terrena e a própria existência da vida, remete directamente para o seu eventual criador. A pergunta é emblemática e já foi ao longo da presente investigação devidamente tratada: dado o facto de *x* existir (complexidade, beleza, etc.), onde estará o seu criador? Plotino reforça: é belo ficar no mundo sensível, mas aquele que constata a beleza tem de ver de onde provêm as formas e a sua concomitante beleza. Não há-de ser uma determinada configuração, ou uma determinada potência em particular – nem será de igual modo o conjunto de todas as que foram geradas e existem no mundo inteligível e, por conseguinte, também devidamente reflectidas no mundo sensível. A partir daqui aduz-se a necessidade de reconhecer um princípio que está acima de todas as potências e de todas as configurações, de um princípio que é informe, que não necessita de configuração, mas que é de onde procede, na verdade, toda a configuração inteligente.

Nesta linha de coerência, a ideia passa por avançar a tese de que aquilo que é gerado tem de ser algo, ou seja, tem de ter uma determinada configuração em particular, enquanto por outro lado, aquilo que ninguém criou não é um mero ente porque dele provêm todos os entes. Como é o princípio de todas as coisas, conclui Plotino, é infinito e sem tamanho, enquanto as coisas sensíveis, as últimas coisas na gradação do que é, têm tamanhos determinados. Por nada ser mais poderoso que ele, não se pode dizer que o tamanho da sua essência seja quantitativo; mas ao invés, as outras coisas que vêm depois dele têm, neste sentido, um tamanho.

São evidentes nestas primeiras linhas do presente parágrafo os pressupostos plotinianos mais básicos; no fundo a questão da gradação ontológica continua a orientar grande parte da preocupação

¹⁷⁵ Atrás tivemos já a oportunidade de analisar pontualmente esta questão; nesta passagem em particular, o que é definitivamente de assinalar é o vínculo que Plotino estabelece entre a gradação ontológica e um inegável teor místico que perpassa transversalmente o texto. O importante é neste caso compreender que estes dois aspectos só aparecem intimamente aglutinados no texto plotiniano por mera decisão subjectiva do autor; ou seja: o estabelecimento de uma ontologia escalar não implica logicamente a aproximação mística e religiosa tão visível no universo conceptual avançado aqui por Plotino. Apesar disto, de um ponto de vista cognitivo, o problema ganha novos contornos – o caso do pensamento mágico-religioso (Dawnkins 2011) é hoje em dia assunto de grande debate e aqui, cremos, adapta-se com grande facilidade. A dificuldade está em explicar como e porque é que o cérebro humano está tendencialmente inclinado para acreditar acriticamente em objectos conceptuais que, dada a sua saliência, se tornam facilmente recordáveis e accionados enquanto mecanismos de explicação. O trabalho de Michael Shermer, é, neste contexto, absolutamente incontornável - (Shermer 2002) (Shermer, *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies - How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths* 2011). Neste caso, especificamente, é importante também compreender a obra de Jason Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't* (Slone 2004). Na terceira parte desta investigação, regressaremos a esta problemática com maior profundidade.

especulativa do texto. Outro aspecto que importa relevar é a fragilidade de um argumento que aqui reemerge timidamente; entre as linhas 3 e 9, Plotino insiste na ideia de que de algum modo a beleza aqui implica a existência de algo que esteja acima de todas as potências e, na verdade, de todos os entes. Este tipo de raciocínios subsume-se tipicamente debaixo dos argumentos teleológicos ou do desígnio. Até ao final deste primeiro bloco, todo o texto, na verdade, gravita muito em torno desta mesma estrutura sempre trabalhada de pontos de vista retóricos diferentes. Nas linhas 12-13, no entanto, o texto articula um raciocínio subtilmente diferente e que remete o leitor para um argumento também típico que assenta na ideia de uma causa incausada. Depois, o que sobrevém avança sempre no sentido dos pressupostos já adiantados: o princípio deve ser informe porque é aquele que dá forma, é infinito porque é aquele que dá tamanho, e é, ao mesmo tempo, o primeiro, o mais poderoso por dele depender a existência e a persistência de todas as coisas no mundo sensível e inteligível. De um ponto de vista argumentativo há um aspecto fundamental a reter: a aproximação argumentativa de Plotino nas passagens por nós relevadas é praticamente espúria; na verdade quase não é explorada ao aparecer entretecida numa teia retórica de difícil análise.

Plotino está definitivamente comprometido em edificar uma perspectiva ontológica mas profundamente comprometida com uma determinada correcção teológica entretecida numa grande complexidade e peso. Os dois argumentos mais sólidos de que vagamente se aproxima agora aparecem estabelecidos sem reais preocupações críticas. Não é de todo evidente por que razão, por exemplo, é alegadamente necessário que o informe seja o princípio do que tem forma ou porque é que na verdade o belo sensível precisa de uma justificação de procedência ao ponto da sua constatação servir, na verdade, para inferir a existência de uma coisa sobrenatural à qual se predica a qualidade de uma infinitude original. Para Plotino, é evidente que na gradação ontológica proposta as coisas sensíveis têm um tamanho; mas que aquilo que as cria não o tem, porque só o que é depois dele está organizado de um ponto de vista quantitativo.

32. 19-39. Τὸ δὲ μέγα αὐτοῦ...οὐ τὸ κάλλος. Para Plotino, a grandeza do princípio de todas as coisas consiste em nada poder ser mais poderoso do que ele. A SE não tem medida, nem figura, nem configuração – mas ao mesmo tempo, refere Plotino, não é também desmedida. Remata o texto entre as linhas 24-27: quando não se pode obter nem figura nem configuração do ente desejado, tal significa que na verdade tanto maior será o desejo e o amor por esse objecto. A coerência que subjaz ao raciocínio aqui expresso é arbitrária e gravita apenas e tão-somente em torno da ideia de que se o objecto amado é ilimitado, corresponde-lhe de igual modo um amor, ou desejo, também ele ilimitado. Até aqui é bastante evidente o registo que Plotino traça: a constelação de termos e de conceitos avançados no texto associa-se numa teia de sentido sem coerência crítica; as frases introduzem proposições de sentido obscuro, bastante figurativas e descritivas, com termos complexos e de referência profundamente opaca, sem que se articulem nexos argumentativos sólidos entre as propostas tecidas por Plotino.

Como o objecto amado é ilimitado, o amor por ele é infinito; a partir deste binómio infere-se que a beleza da SE será de outro tipo: beleza acima de beleza (κάλλος ὑπὲρ κάλλος). O que se encerra neste tipo de expressões é do ponto de vista lógico um enigma; defende-se habitualmente entre os realistas platónicos contemporâneos que predicar, por exemplo, o atributo beleza a um determinado objecto consiste *grosso modo* em dizer que há um tipo especial de objecto abstracto que inere num determinado sujeito de predicação, ou melhor, que se instancia num certo objecto. Aqui é evidente que o sujeito de predicação é a SE; mas o que não é explícito é que objecto referencia a expressão composta κάλλος ὑπὲρ κάλλος. A tendência para o uso do termo ὑπὲρ faz parte do ideário

habitual plotiniano e enquadra-se no seguimento do dispositivo da híper-negação¹⁷⁶ que atrás já referimos; o problema que aqui se coloca, porém, é justamente o modo criticamente frágil como se infere no texto, a partir da subentendida negação de uma propriedade escalar, um atributo compósito de grau superior – a beleza acima da beleza que é inerente à SE. Importa sublinhar: para além das questões que se colocam nas definições rigorosas dos termos em questão, é à partida criticamente arbitrário inferir a partir da infinitude de qualquer coisa a predicação de grau superior que neste caso é avançada. De um ponto de vista lógico, a principal questão é que de facto não existe uma conexão evidente entre a infinitude de uma coisa e a simples inferência de atributos de grau superior que alegadamente lhe devam ser próprios¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Sobre o tema da híper-negação – já atrás tivemos oportunidade de o referir –, tenha-se em linha de conta a monumental obra de Laurence R. Horn, *A Natural History of Negation* (Horn 1989). Em certa medida, o papel da negação no contexto neoplatónico já foi devidamente analisado por John Martin (Martin 1995); falta contudo um enquadramento desta questão com o problema do registo figurativo da linguagem especulativa de Plotino. Em 2001, Sam Glucksberg propôs uma nova teoria da metáfora e da linguagem figurativa que nos parece articular-se particularmente bem com a teoria entretanto tornada clássica da relevância conceptual (Glucksberg 2001). A negação opera num lugar central de todo este esquema, porque é o dispositivo funcional que permite a escalada gradativa não só mística de Plotino, mas também, meramente conceptual. Adicionado ao mecanismo de negação está uma linguagem que na metáfora pura, ou na simples catacrese, insiste numa relevância dos conceitos que torna toda a estrutura nocional mais recordável e, portanto, também mais aceitável no ambiente e círculos especulativos desde a antiguidade ao mundo contemporâneo. A obra de referência para compreender em profundidade como é que a saliência conceptual se revela como um verdadeiro dispositivo de marketing cognitivo está na actualidade espalhada por manuais que vão desde a teoria do *design*, à neurociência, e evidentemente – sendo este o caso que mais nos interessa –, aos problemas da ciência cognitiva. Voltaremos a este assunto na terceira parte do presente estudo; para já fica a referência à obra de Rachel Giora, *On Our Mind – Salience, Context, and Figurative Language* (Giora 2003), que é aqui essencial por equacionar com a devida acuidade a dimensão primária da metáfora e o problema da relevância conceptual.

¹⁷⁷ Este tipo de inferências foi no entanto fundamentado pela tradição. Entre 3.4.203b1-15 na *Física* de Aristóteles, observa-se com rigor o processo inferencial pressuposto também em Plotino. Vale a pena citar precisamente entre 203b7 e 203b10: ἔτι δὲ καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὐσα: τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἔστιν φθορᾶς. O argumento, na Grécia Antiga, é arcaico e é reconduzível à prova da imortalidade da alma através da sua auto-mobilidade (*Fedro*, 245d). O problema é, no entanto, bem mais arcaico do que a tradição ocidental nos tem vindo a habituar a pensar; existem desde há muito sinais de que este tipo de intuição é praticamente onnipresente desde os primórdios da humanidade. Em textos do Egipto Antigo, é possível observar, por exemplo, que o nome do primeiro Deus criador de que há evidência documental tem um nome que é de certo modo auto-explicativo; Atum é a transliteração latina habitual de um termo do egípcio clássico e que está por sua vez associado ao termo *tm*. Este termo pode significar '[aquele] que não é' ou alternativamente '[aquele] a completar'. A tradição bibliográfica moderna e contemporânea tem debatido afincadamente uma tradução viável para o nome – Rudolf Anthes, a título de exemplo, verte simplesmente o termo para 'aquele que é uma entidade'; Hans Bonnet verte para 'aquele que ainda não está completo' (Bonnet 2000) e Herman Kees (Kees 1956) para 'aquele que ainda não está presente'. No âmbito da discussão que aqui expomos não deixa de ser importante que Erik Hornung tenha optado por traduzir o termo por 'o indiferenciado uno'. Vale a pena transcrever as razões que apontam para a respectiva escolha: '«the undifferentiated one» is more apt rendering because it includes both aspects but this too is only an imperfect attempt to translate the Egyptian terminology into our own. Atum is the god who «in the beginning was everything», complete in the sense of being an undifferentiated unity and at the same time nonexistent, because existence is impossible before his work of creation.' (Hornung 1982, 66-67) Nos mitos da criação, Hornung aponta ainda: 'The Egyptian language possesses a special negative verb form, one which is to describe how things were before creation: the *n sdm.t.f* form, which is translated 'when...had not yet...'. In an important article on 'The World before Creation,' published in 1931, Hermann Grapow listed the features of the created world which are negated in this way [...]; his catalogue, which can now be somewhat extended, makes a good starting point for an attempt to define Egyptian 'non-existence'. The spatial nature of the world is negated: earth and sky have not

Plotino reformula o predicado *κάλλος ὑπὲρ κάλλος*, referindo que não sendo a SE uma coisa dentro de um qualquer domínio de quantificação e sendo amável é, na verdade, a própria progenitora da beleza. Sendo potência de todas as coisas, é beleza acima de beleza, ou de uma perspectiva metafórica, a flor da beleza, a beleza que cria beleza¹⁷⁸. Depois articula-se o que era de resto também expectável: a SE origina a beleza e torna-a mais bela por causa da sua abundância de beleza a partir de si mesma proveniente, de tal modo que se torna princípio e termo da beleza.

O que atrás já tínhamos relevado – a propósito da gradatividade axiológica do que é – aplica-se agora ao que se avança no domínio da estética; sendo o princípio da beleza, a SE torna belo aquilo de que é princípio não apenas em configuração, ou seja, não apenas no que diz respeito à própria figura das coisas, mas faz com que a beleza que se gera continue informe, tendo uma configuração simplesmente diferente¹⁷⁹. Para Plotino, aquilo a que se chama estritamente configuração, ou figura

yet come into being [...]. There is no space, nor are there living beings who might inhabit it; both gods and men have yet to come into being [...]. Later allusions to creation assume that it was preceded by a state of affairs in which 'there was not announced the name of anything,' referring thus to the work of the creator god, in which he calls all creatures and things into being. This is an indirect statement, confirmed by other sources, that before creation there is 'no thing', that is, no matter, whether animate or not, for that which is nameless does not exist. There is no death – how could there be, when life is completely absent? – but it is still characteristic of the Egyptian etiology of the existent that as early as the Pyramid Texts of the third millennium B. C. the phenomenon of death is seen as a necessary concomitant of creation [...].’ (Ibid, 174-175.) Mais adiante deve ainda atentar-se: *‘Then comes the surprising observation that there were ‘not yet two things’ (CT II, 396b; III, 383a), an apparently unnecessary repetition, since there was in any case ‘no thing at all’. But this statement is an explicit expression of the Egyptian view that before creation there was unity, which could not be divided into two things, just as the creator god is often called the ‘one, who made himself into millions’. ‘Two things’ and ‘millions’ are here the opposite poles of a single phenomenon – the diversity of the existent – which is denied in the case of the nonexistent. Nonexistence is one and undifferentiated.’ (Ibid, 176)* Jan Assman, por sua vez, intuiu com alguma precisão o paralelismo destas intuições com a proposta platónica. Vale a pena citar, por último: *‘If the distinction between a sphere of original Forms (Ideas) and a world of infinitely reproduced Images is a principle of Plato’s philosophy, then the Egyptian division of creation expresses a primal, pretheoretical Platonism.’ (Assman 2002)* Para todo este problema a obra de de James P. Allen, *Genesis in Egypt – The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (1988), é de leitura fundamental. O problema que aqui invocamos é complexo e escapa em grande medida ao objectivo fundamental do presente estudo; o que importa no entanto sublinhar são os paralelismos que apesar da distância temporal são evidentes e que em nosso entender são uma evidência clara de estruturas cognitivas que modelam, neste caso também, a anatomia fundamental do pensamento de Plotino. Na terceira parte desta investigação voltaremos a este assunto com maior profundidade.

¹⁷⁸ Na linha 29 do presente parágrafo há que assinalar uma referência à *República* de Platão – em 509a7. Em Platão, o problema da beleza coloca-se justamente a propósito do bem; aqui o pressuposto que alicerça a questão da beleza é o mesmo que edifica fundamentalmente toda a anatomia metafísica de Plotino. Por ser infinito, o Uno, garante a estrutura e a unidade de todos os entes que dele descendem – neste esquema, agora do ponto de vista de uma teoria estética, a beleza das coisas é algo que provém em última análise do princípio fundamental que as sustenta e garante na realidade. Neste capítulo, não são meramente ocasionais as aproximações que se têm feito a Hegel e ao seu trabalho na teoria da beleza. A. Alexandrakis, em 1986, apresentou uma tese de doutoramento sobre o tema e mais tarde, em 1991-92 acabou mesmo por publicar um artigo sobre o assunto (Alexandrakis 1991-1992). Tal como de resto já sucedia em Platão, o belo e o amor da beleza continuam a ter um papel fundamental no processo de purificação e de ascensão às realidades superiores (W. Beierwaltes 1986).

¹⁷⁹ No seguimento da temática do belo e da estética em Plotino, vale a pena citar Margaret R. Miles: *‘To see the universe as beautiful is to understand at the level of perception that the beauty one sees is precisely the One’s informing emanations. [...] To see as beautiful is to perceive that their beauty is supplied by the great beauty.’ (Miles 1999, 42)* Adiante, mostrando a ligação profunda que existe entre a sensibilidade estética de Plotino e o seu sentido religioso, a mesma autora acrescenta: *‘In Plotinus’s universe, the act of seeing beauty integrates sensibilities we might analyse as religious and aesthetic. Two assumptions may prevent our understanding of Plotinus’s insistence that seeing beauty is a*

de uma coisa, é configuração sempre noutra coisa, porque na realidade é em si mesmo sem configuração. O que participa da beleza tem uma determinada configuração, mas não é a beleza, em si mesma, que é dotada de uma determinada figura.

A parte final do presente parágrafo exprime bem os problemas que atrás temos vindo também a relevar; a lógica da superioridade do anterior adapta-se agora aqui a um propósito de justificação teórica estética ao apontar-se que, na verdade, aquilo que possui a figura da beleza, ou seja aquilo sobre o qual de algum modo inere o predicado da beleza, é apenas belo de modo limitado dada a determinação da configuração das coisas. O que é aqui de relevar é simplesmente o carácter logicamente arbitrário desta articulação conceptual: para além da hierarquia escalar ontológica básica que é aqui um pressuposto primitivo, a perspectiva aponta para a ideia de que o próprio fenómeno da beleza tem também um princípio superior, genesíaco e fundamental relativamente a todas os seus exemplos inferiores. Entre as linhas 34-37, o texto é especialmente obscuro; para Plotino a SE é o princípio da beleza porque faz com que a beleza que se gera seja originalmente e, alegadamente por causa da sua própria abundância informe, obtendo apenas configuração numa fase posterior com a participação nela das coisas inferiores.

Os pressupostos que alimentam este parágrafo são os mesmos que têm levado Plotino até aqui a construir este panorama intelectual; a retórica do autor insiste numa nebulosa de conceitos que gravita sempre em torno do princípio de uma anterioridade onto-teológica conceptualmente complexa e que mostra reverberações agora até em pleno domínio da teoria da beleza. Em último reduto, o que mais importa reter daqui é justamente esta lição final: do ponto de vista aqui avançado, a beleza tem uma origem – a SE é o princípio e a finalidade da beleza, sendo que na verdade as coisas que participam na beleza se tornam configuradas, modeladas e com uma determinada figura, quando na verdade, atestando a própria coerência da ideia central até aqui introduzida, a própria beleza é informe.

33. 1-19. Διὸ καὶ ὅταν κάλλος λέγεται...ἀλλὰ καὶ τοῦτο μέμικται. As primeiras linhas do parágrafo 33 debatem e sublinham ainda o mesmo tema. A distinção estabelecida por Plotino é evidente: por um lado existem as coisas que têm beleza por uma mera participação obscura do belo; por outro lado é importante saber evitar a confusão destas figuras da beleza com a forma da beleza sem configuração, isto é, e em rigor, com o belo despojado¹⁸⁰. O exemplo acrescentado no texto entre as linhas 5 e 8 é demonstrativo do registo plotiniano: a comparação estabelece-se entre as formas que são sem figura (sensíveis ou inteligíveis) e as próprias configurações ou figuras que estão dentro da razão e pela qual dizemos que uma coisa difere de outra, como a justiça e a moderação que entre si, apesar de serem diferentes coisas, são ambas belas. A proposta de comparação é em profundidade difícil de compreender; por um lado e para o leitor é clara a intenção de Plotino em

spiritual discipline. First, if we think of aesthetic appreciation as a capacity one is either born with or else simply does not possess, we will miss Plotinus's advocacy of committed exercise to strengthen one's capacity to see beauty. Second, if we think of religious understanding as primarily conceptual, we will miss Plotinus's integration of sense and intelligence in what he believed to be the only activity by which reality can be adequately grasped.' (Ibidem) Adiante, explorando ainda a ideia de que até a estética é, em Plotino, uma disciplina de cariz eminentemente religioso, Margaret refere: *'The perception of beauty is a discipline requiring training and exercise. Plotinus describes an intensely concentrated activity similar to giving birth. Like birth-giving, the exercise requires a combination of hard labor and patient waiting.'* (Ibid., 44) Sobre este matiz ritualístico da beleza importa ver I.6.[1] 4; I.6.[1] 5; I.6.[1] 8-9, VI.7.[38] 22 e VI.7.[38] 36.

¹⁸⁰ O despojamento da beleza original segue a orientação da onto-teologia de Plotino; sobre o problema da abstracção, da negatividade enquanto meio de progressão no processo de ascensão espiritual e o belo importa ler o texto de R. Mortley, no *American Journal of Philology*, 'Negative theology and abstraction in Plotinus' (Mortley, Negative theology and abstraction in Plotinus 1975).

assegurar que existe uma forma de beleza que é despojada e sem figuras; por outro lado, a ideia de que este primeiro aspecto sucede tal como de resto acontece no que diz respeito às figuras como a moderação ou a justiça que existem na razão – e que apesar de diferirem entre si, ambas são belas –, é enigmática, porque a relação de comparação não é evidente nem transparente. Eventualmente o ponto de comparação está apenas e tão-somente na ideia de que tal como existem figuras belas e, de modo completamente distinto, a beleza despojada de figura, também na razão há figuras que embora partilhem uma forma são, em rigor, bem distintas.

Nas linhas seguintes, o rumo do texto altera-se ligeiramente. Para Plotino, o intelecto que pensa numa coisa em particular fica diminuído – ainda que o pensamento deste abarque tudo quanto existe de inteligível. Se o intelecto pensa cada coisa individualmente, toma uma única configuração inteligível; se pensa tudo ao mesmo tempo, toma uma configuração variegada, assim como ganha de igual modo a necessidade de saber como deve contemplar o que está acima da beleza total, variegada e não variegada. No seguimento do que atrás já foi amplamente tratado, o texto reintroduz a ideia a partir da linha 14 de que a natureza do melhor e do mais amável está no que é completamente sem forma, e que portanto, só aquele cuja alma deseja sem dizer porque é que deseja algo assim está no caminho certo.

A partir da linha 14, o texto muda repentinamente de estrutura; ao passar para um registo instructivo, Plotino sugere ao leitor a redução do intelecto a uma só forma para assim mostrar à alma que é necessário procurar algo diferente daquilo que torna aquela coisa dotada de figura. O raciocínio explica que aquilo que tem figura e a própria configuração das coisas e toda a forma são constituídas por esta medida que torna toda a realidade ordenada; mas para Plotino é evidente que neste processo de ascensão místico, a forma não é tudo e nem sequer é auto-suficiente ou bela por si, porque em última análise é também resultado de uma complexidade e por conseguinte de uma mistura inferior.

À partida é desde logo de assinalar o carácter elíptico deste início de parágrafo; os temas associam-se numa coerência que é apenas retórica, mas ao mesmo tempo tudo gravita em torno do mesmo. A retórica religiosa e mística é mais uma vez aqui evidente: a ideia de um intelecto que pensa todas as coisas e que ao contemplar o que está acima da beleza total, da beleza variegada da pluralidade dos entes e até da sua alegada não multiplicidade formal, assenta e na verdade é mesmo expressão dos pressupostos metafísicos básicos que temos vindo a tratar e a expor. O que não é evidente de um ponto de vista crítico é desde logo o que significa na verdade um intelecto que pensa tudo ao mesmo tempo (10) e por que razão se articulam, na verdade, este pensamento, o desejo e a beleza autêntica, aquela que é sem forma e que existe despojada de todo e qualquer tipo de figura.

Na introdução ao actual trabalho referimo-lo: o texto de Plotino ganha de quando em vez contornos que são eminentemente ritualistas e este é um desses momentos. De um ponto de vista crítico, estamos mais uma vez perante uma aproximação meramente descritiva, assente em pressupostos ontológicos e teológicos obscuros que trabalham aqui numa consonância retórica que insiste nas ideias básicas que pretende transmitir:

1. Existe uma origem da beleza que é mais bela do que todas as coisas belas;
2. A origem da beleza é a SE;
3. É possível aceder a esta beleza original através de procedimentos espirituais e intelectuais práticos;

Outro aspecto a relevar é por exemplo a retórica em torno da ideia de que o intelecto alocado à particularidade fica diminuído – o essencial aqui a operar é o pressuposto básico de que às coisas complexas subjazem coisas mais simples, e de que no final desta cadeia está a mais simples e ao

mesmo tempo a mais poderosa das coisas. A partir daqui, o que é avançado por Plotino é de fácil interpretação: o intelecto que se concentra e que deseja a particularidade perde a relação com a unidade e por conseguinte deixa, portanto, a origem de toda a forma de beleza. Ambas as aproximações são profundamente acríticas: por um lado o pressuposto assenta como de resto já vimos numa falácia óbvia; por outro lado, ainda que o argumento que constrói a suposição fosse válido e a sua conclusão verdadeira, a sua inferência para a ideia de que o intelecto deve concentrar-se na redução à unidade em busca daquilo que oferece determinação às coisas é fruto de uma aproximação meramente religiosa ao assunto.

33. 19-39. Δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλὰ...τίθεσθαι φύσιν τὴν πρώτην. As linhas 19-20 são bem expressivas relativamente ao que temos vindo a dizer no que diz respeito ao facto de que a proposta estética plotiniana assenta na mesma gradatividade que o seu programa ontológico. Para Plotino as coisas belas têm de ser mensuráveis, ou seja, todas as coisas são belas dentro de uma determinada medida – a da sua participação na forma da beleza¹⁸¹. O belo autêntico, no entanto, que é em rigor o ponto de origem da própria forma da beleza na qual as coisas participam, não tem configuração nem se pode confundir com uma mera ideia. A beleza primordial é sem forma (ἀνείδεος) porque é, em boa verdade, a própria natureza do bem (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις).

Plotino logo regressa à metáfora do amor para exemplificar o que avança a partir da linha 22: a experiência dos amantes é alegadamente testemunha do facto acima descrito; o amor que orienta por uma mera impressão sensível não é verdadeiro; ao invés, quando se gera numa alma sem partes, brota então o amor autêntico.

A frase entre 26-27 acaba por propor uma imagem estética que pretende sugerir o trânsito de um amor que é apenas um ténue brilho e o princípio deste. Nas palavras de Plotino, o traço (ἵχνος) do informe é configuração, ou seja, é na verdade aquilo que gera a própria configuração de todas as coisas¹⁸². Na escala das coisas configuradas, a matéria está muito longe do princípio que determina a

¹⁸¹ É difícil compreender o que se entende no original pelos termos associados ao verbo μετρέω. Cremos que a questão remonta evidentemente ao problema da participação platónica, mas aqui, no contexto presente do próprio termo também ao ideário desenvolvido por Platão no *Teeteto* (estando o núcleo do problema em 152a) em torno da temática do μέτρον. A dificuldade está na obscuridade dos termos, e conforme temos vindo a relevar, na compreensão do próprio processo e da natureza última da participação e do seu real trâmite na constituição da realidade.

¹⁸² G. Leroux, num artigo já entretanto tornado clássico, debruçou-se sobre o problema do traço (ἵχνος) nos principais momentos em que emerge no texto de Plotino – a saber: em IV.4.[28]; V.3.[49]; e, aqui, em VI.7.[38] (Leroux 1992). Este problema tem sido regra geral e até à data, negligenciado pela massa crítica académica contemporânea. A questão do traço, em Plotino, articula-se directamente com o tema da participação. Em Plotino, podem distinguir-se com acuidade pelo menos três géneros de participação: a) a participação que liga particulares sensíveis e ideias no Intelecto; b) a participação em pleno domínio do inteligível e que se consubstancia na relação entre classes e espécies, ou entre o Intelecto e os intelectos individuais bem como da Alma e das almas individuais; c) o terceiro tipo de participação diz directamente respeito à participação no Uno. Na estrutura que articula os três grupos há uma lógica que anima toda esta hierarquia participativa: o que tem um estatuto inferior do ponto de vista ontológico tem em si próprio uma imagem (εἰκών, ἰδαλμα, ἵχνος, μίμημα) do princípio de que procede (o arquétipo – ἀρχέτυπος). O termo ἵχνος aparece nas *Enéadas* 53 vezes, sendo que o momento em que é mais utilizado é no tratado IV.4.[28]. De todos os momentos em I.6.[1] 2.9, I.6.[1] 3.16, I.8.[51] 11.17, III.8.[30] 11.19, III.8.[30] 11.22, IV.4.[28] 27.11 e IV.4.[28] 36, nota-se bem que esta questão do traço – ou numa outra tradução possível, do vestígio – está, na sua raiz, comprometida com um determinado tipo de especulação que em Plotino parece gravitar sempre em torno do problema que hoje habitualmente tratamos debaixo das temáticas associadas ao problema do design inteligente. Em Fevereiro de 2012, numa obra intitulada, *The Grand Design*, Stephen Hawking intentou demolir todo o tipo de argumentação associada à inferência simplista de que a partir de ‘sinais’ é possível inferir com qualquer grau de certeza a existência de uma entidade inteligente, suporte e

natureza última das coisas; a matéria, por si mesma não tem sequer nenhuma das configurações e quando acaso existe amor entre dois seres, o verdadeiro objecto do amor não é a matéria, mas aquilo que é criado pela forma. Depois articula-se o que é já de resto expectável na mesma linha de coerência: a forma sobre a matéria provém da alma, ao mesmo tempo que se reafirma que a alma é mais forma e mais objecto de amor que a matéria. O Intelecto é de igual modo mais forma do que alma e é por isso também mais objecto de amor; este processo de crescendo termina na natureza da primeira beleza que é, conforme já vimos, a progenitora de toda e qualquer configuração bela e por isso ela mesma sem forma.

O esquema que assiste a construção deste parágrafo reafirma o que já tinha vindo a ser defendido por Plotino na área da teoria estética: por um lado, as coisas meramente belas são mensuráveis do ponto de vista da beleza – enquanto por outro lado, a SE, enquanto elemento básico gerador de todo o tipo de forma, é, em si mesma, informe. Mais uma vez é conveniente sublinhar que não há razões lógicas que vinculem a coerência teórica estabelecida aqui por Plotino como necessária; isto é: de nenhum modo é evidente que aquilo que tem forma tenha de ser originado por algo informe, tal como de resto também não é transparente que o predicado da beleza seja concomitante ao crescendo ontológico escalar e gradativo de modo onnipresente pressuposto. A relação entre o amor sensível e um amor inteligível especialmente orientado para a alma e para o intelecto é nitidamente uma questão platónica que ganha aqui novo fôlego. A reafirmação de um trabalho especulativo em torno da luz refunda e rearticula o que atrás já tinha sido por Plotino introduzido a propósito da sua proposta ontológica.

O registo de Plotino é também aqui nitidamente religioso e mitológico: tem a estrutura básica de uma metafísica que parte de um modelo que tem na sua base intuições, posicionamentos e postulações acríticas. Sublinhe-se para já e apenas o facto de estarmos perante uma estrutura básica especulativa que está comprometida com um determinado modelo ontológico; adiante analisaremos a natureza própria deste e veremos que articulações o constituem e animam.

geradora da realidade organizada tal qual a conhecemos (Hawking 2012). Um dos argumentos mais fortes a favor do *design* inteligente foi tecido por Stephen C. Meyer que em 2009 levantou celeuma na comunidade científica, ao propor um argumento monumental e que assenta fundamentalmente num estudo probabilístico aprofundado acerca da origem e da complexidade informativa do DNA (Meyer 2009). O trabalho de Stephen Meyer assenta em grande medida no estudo das condições geológicas e geoquímicas altamente adversas à vida da atmosfera prébiótica do planeta. A crítica da comunidade científica não se fez esperar – o ponto crítico, conforme era aliás expectável, acaba por ser a ideia de que inferência para a melhor explicação por parte de Meyer é evidentemente de carácter falacioso (Klinghoffer 2011). Antes do mais recente trabalho de Hawking da Universidade de Colorado, Victor Stenger já tinha também produzido a obra *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe Is Not Designed for Us* (2011). De um ponto de vista genérico, é sintomático que para além da suposta evidência de agenciamento inteligente da realidade que o argumento do *design* procura postular, ele apareça agora algumas vezes ligado a posicionamentos éticos de cariz eminentemente biocentrista (Behe 2008) (Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* 2006). O problema é profundo e, cremos estar directamente relacionado por um lado com a própria natureza da especulação moral, mas também com a nossa própria estrutura cognitiva profunda. É evidente que toda esta questão tem definitivamente contornos e horizontes bastante diferentes no que diz respeito à aproximação plotiniana. Na tradição filosófica europeia, é praticamente inegável, no entanto, a influência que Plotino tem no que diz respeito ao imaginário de Derrida. Na obra *De la Grammatologie*, o traço é um sinal da ausência da presença, uma condição de possibilidade do pensamento no interior complexo da sua proposta desconstrutivista (Derrida 1967). Em Plotino a questão do traço é apenas intuída e pelo menos em certo sentido, pouco trabalhada de um ponto de vista crítico. O problema é que no imaginário plotiniano este ponto emerge apenas articulado num determinado fluxo retórico de informação, sem que nunca e na verdade a veracidade da sua existência seja alguma vez colocada em causa. Adiante, na terceira parte da presente investigação, voltaremos a este problema.

34. 1-22. Καὶ οὐκέτι θανμάσομεν...τοῦτο σχολάζει ὀράν. No princípio do parágrafo 34, destaca-se bem o que atrás tinha sido avançado – aquilo que provoca saudade (πόθος) nas coisas é justamente o que é anterior e que está de igual modo liberto de qualquer configuração inteligível¹⁸³. A alma que está enamorada do verdadeiro princípio depõe (ἀποτίθημι) toda a configuração que tenha ou que nela possa haver. À semelhança do que atrás relevámos, também aqui a aproximação de Plotino está intimamente comprometida com um registo que tem nitidamente uma faceta ritualista; nas primeiras linhas do presente parágrafo, o texto avança com a ideia de que não é possível que aquele que se ocupe de outra coisa qualquer possa ajustar-se ao princípio ou sequer vê-lo. Em rigor, descreve-se, não se deve ter à mão nenhuma coisa – para que a alma o receba apenas. Plotino acrescenta: quando a alma se desviar das coisas presentes e tiver a sorte de encontrar o princípio e ele se manifestar nela, torna-se semelhante à SE e nisto, subitamente, a alma não se apercebe de que está num corpo, nem fala de si mesma como outra coisa qualquer – nem como um ser humano, nem como um animal, nem sequer como um mero ente ou como tudo, nem tem tempo, nem vontade. A descrição introduzida tem matizes claramente místicos; a ideia de união¹⁸⁴, entre a linha 14 (μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ’ ἔτι δύο, ἀλλ’ ἐν ἅμφω) e 16 reforça-se com uma nítida alusão de teor erótico que é aqui também introduzida.

Até aqui, o texto aborda uma situação tipicamente sobrenatural e que acaba por ser o remate central do trabalho especulativo de Plotino. Na sua escalada amorosa por uma gradação que é em primeiro lugar expressão de uma ontologia escalar, a alma encontra-se no seu princípio, depois de uma etapa que aparece caracterizada por um auto erótico descentramento paroxístico, que é de resto típico no imaginário místico¹⁸⁵. Do ponto de vista crítico, o texto é apenas remotamente interessante; ao ser fundamentalmente constituído por um matiz religioso que assenta e que se entretece nos pressupostos já por nós atrás tratados, o fundamental aqui a reter é justamente a estrutura básica do que é proposto por Plotino. Por um lado, avança-se a ideia de que a SE proporciona às almas uma tremenda saudade (δεινοῦς πόθους) de liberdade, e por outro lado a

¹⁸³ A questão da saudade é um lugar-comum na literatura grega (vide, por exemplo, Il. 17.439; Od. 14.144; Hdt. 1.165 – tendo este aspecto sido sucessivamente trabalhado por autores como Maronitis, Thalmann, Taplin e Mossman); por ser o alicerce fundamental da reminiscência, em Platão é também um conceito *pivot* no *Fedro*, em 250c6. Do ponto de vista estritamente ontológico, é difícil enquadrar este conceito; na introdução do presente estudo já sublinhámos o papel fundamental que desempenha também a figura do νόστος – é evidente que os dois termos estão intimamente ligados e constituem uma faceta essencial da proposta metafísica de Plotino. O importante a frisar é agora justamente o carácter processivo de uma ontologia que se desenrola mediante eixos fundamentais que são expressão viva da invisibilidade de realidades nitidamente sobrenaturais.

¹⁸⁴ A associação entre o misticismo e o erotismo é comum pois emerge mais ou menos de modo universal no seguimento das propostas mais radicais ou mais marginais das grandes religiões de todos os tempos; a nós, interessa-nos sublinhar mais uma vez o carácter narrativo e transformativo de uma ontologia que está comprometida não só com factos (um tríptico genesíaco como o Uno, o Intelecto e a Alma) mas também, como de resto frisámos na nota imediatamente anterior, de eventos fundamentais que acabam por ser o sustentáculo metafísico da realidade sensível.

¹⁸⁵ Numa obra fascinante sobre o tema do erotismo e do misticismo, Arthur Versluis, mostra de forma sistemática como é que estas facetas se encontram coerentemente em tradições tão diferentes que vão desde as tradições mais remotas da *Kabbalah*, do Gnosticismo, da prática sexual alquímica, até às utopias do séc. XIX de John Humphrey e Thomas Lake Harris (Versluis 2008). A continuidade das mesmas tendências faz-se notar de igual modo nas propostas contemporâneas de muitas religiões mais ou menos edificadas que insistem na prática de um *pan-erotismo* que embora seja definitivamente mais terreno, na sua raiz, não deixa de remeter para intuições arcaicas fósseis. Também Georg Feuerstein, numa obra monumental, faz um estudo aprofundado da história da sexualidade enquanto acto eminentemente sagrado (Feuerstein 2003). No caso de Plotino, estamos evidentemente perante um ideário que gravita muito em torno da espiritualização absoluta do erotismo que tem reverberações evidentes no domínio da especulação ética e política.

própria liberdade torna-se possível, num primeiro momento, através de um despojamento essencial das almas e num segundo momento, de uma união ao seu princípio.

O dispositivo intelectual aqui criado é tipicamente religioso; o próprio modelo assim exposto reproduz um paradigma que, como veremos adiante, é fundamental para a anatomia de todo o trabalho de Plotino. Tipicamente o que ocorre no momento chave de qualquer trâmite místico é geralmente o que se descreve a partir da linha 13; a reunião instantânea com o princípio, o descentramento e o despojamento são as etapas de uma experiência que é aqui expressão de um registo claramente sobrenatural. Do ponto de vista estrutural, importa referir com rigor: ao que se lê de epidérmico nesta fase do texto, subjaz a constelação de pressupostos que determina agora este resultado. O que acaba por ser essencial está na ideia de que, do ponto de vista ontológico, a realidade é constituída por um fundamento cuja natureza, em último reduto e para além de garante último da realidade, é de algum modo acessível às almas que o vêem aparecer nele. De um ponto de vista conceptual, o que é definitivamente relevante é, neste caso, a natureza ambígua da SE; o seu verdadeiro estatuto ontológico – dado que é descrito como o fundamento último ontológico da realidade com todas as implicações que daqui supostamente advêm, e o facto de agora se sugerir a ideia de que mediante um determinado processo é possível que as almas o reencontrem – é uma circunstância difícil de compreender de forma absolutamente rigorosa e transparente, mas deve também acrescentar-se a esta dificuldade a sistemática caracterização desta estrutura básica da realidade de forma profundamente personalista ao modo de um autêntico discurso mitológico-religioso.

34. 22-38. *Ενθα δὲ οὐδὲν πάντων...τόσον ἦκει εὐπαθείας.* Entre as linhas 22 e 38, o registo com que se tinha iniciado o presente parágrafo continua: Plotino insiste na ideia de que não há nada melhor nem maior do que a SE porque mesmo as coisas que estejam no topo, isto é, no inteligível, estão, na verdade, relativamente a ela num patamar inferior. A SE é a verdade e a alma que encontra o melhor princípio de todas as coisas não se engana ao afirmar que não há nada de mais verdadeiro do que a verdade. Di-lo, segundo Plotino, em silêncio e não por causa de meros estímulos no corpo, mas por se tornar tão afortunada (*εὐτυχέω*) quanto era. Tal é o grau de felicidade que atinge que a partir daqui a alma passa a desprezar todas as coisas que dantes ambicionava e desejava – os governos, poderes, riquezas, belezas e ciências. Uma vez em contacto com a SE, a alma deixa de recear que algo lhe suceda – e não asseveraria o que agora afirma caso não tivesse encontrado outras coisas melhores. E se todas as outras coisas à sua volta pudessem, haveria de querer a SE para estar só junto dela.

De uma perspectiva estritamente argumentativa, este segmento renova o que atrás sublinhámos; até ao fim do presente parágrafo, Plotino está fundamentalmente interessado em descrever o ápice de uma suposta relação de união entre a alma e o Uno. Sendo uma peça essencialmente descritiva, tal como de resto atrás, o texto é essencialmente descritivo e nada argumentativo. O que importa também e para já reter nesta fase é justamente o que temos vindo a sublinhar: a anatomia geral da especulação de Plotino encontra aqui um momento sem dúvida importante – os pressupostos e toda a maquinaria retórica atrás avançada conhecem agora o seu desfecho num ambiente intelectual que se pode observar com alguma nitidez. Do ponto de vista crítico, as fragilidades mais basilares são evidentes: a forma arquitectónica do programa plotiniano estabelece-se acriticamente, e com isto denuncia-se também, na verdade, um trabalho especulativo que se constitui muito em torno de um ideário axial que é profunda e tipicamente religioso.

Os principais eixos de toda esta nebulosa conceptual são agora cada vez mais visíveis: por um lado a SE é o princípio da existência de todo o tipo de entidade; por outro lado, como de resto se avança agora de forma explícita, é possível para a alma humana – mediante certas práticas ritualísticas que

aliás se evidenciam bem na passagem que analisamos – regressar ao princípio da sua existência e concomitantemente, conforme a lógica religiosa mais característica, à sua felicidade.

Tudo isto surge interpenetrado de detalhes e de ambiguidades que são incontestáveis; todavia, o modelo anatómico aqui recriado por Plotino é profundamente arcaico e corresponde na verdade, como veremos já de seguida na terceira parte deste estudo, a um padrão cognitivo característico da própria arquitectura mental religiosa.

35. 1-23. Οὕτω δὲ διάκειται τότε...καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἔν ἐστι. Reunida com o Uno, a alma está agora de tal maneira disposta que até despreza o pensar – anteriormente, escreve Plotino, na mera sensibilidade, o pensamento seria um movimento bem acolhido, mas uma vez em união com a SE, a alma deixa de querer movimentar-se. Aquilo que a alma vê não se move; e apesar do Intelecto se ter a dado momento tornado alma, agora é a própria alma que contempla como foi ela feita intelecto e se instalou num lugar inteligível. Quando a alma vê aquele deus (τὸν θεόν), deixa (ἀφίημι) todas as coisas – e Plotino compara: é como se alguém ao entrar numa casa muito decorada e bela, num primeiro momento contemplasse e admirasse todas as decorações, e depois tivesse a oportunidade de contemplar o dono da casa, este sim, digno de autêntica contemplação ao ponto de prescindir quaisquer ornamentos. É como se a alma olhasse apenas para ele – deixando de ver o que estava a ver, mas com a continuação da contemplação passasse a misturar (συγκεράννυμι) a visão (ὄψις) com o objecto contemplado (θέαμα). Conforme Plotino descreve neste momento de reunião mística com a SE, a alma torna-se visão e esquece todos os outros objectos contemplados. Recuperando a analogia passada é como se aquele que se apresenta diante do que contempla o interior da casa não fosse humano, mas um deus; e como se este não lhe aparecesse apenas de forma visível. É que para Plotino o intelecto tem dois poderes: o poder de pensar – é este poder que lhe permite ver as coisas que estão em si mesmo – e o poder através do qual vê aquilo que o transcende, mediante uma apreensão que une a dualidade. Primeiro o intelecto vê; mais tarde, neste processo de união e sem deixar de ver, torna-se também uno.

O eixo fundamental deste parágrafo continua a gravitar em torno da descrição da experiência unitiva atrás relatada; aqui são novamente evidentes os pressupostos que atrás se analisaram: o processo de união é uma experiência que de algum modo regressa à imobilidade contemplativa e ao despojamento alegadamente original. O maravilhoso, como de resto seria de esperar, caracteriza amplamente este preciso momento. A comparação é utilizada enquanto instrumento de retórica e assinala-se também, entre as linhas 14 e 16, a introdução da ideia conceptualmente excêntrica de que a alma, na continuação da contemplação do que até aqui vira, mistura a sua própria visão com o objecto contemplado (τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσασαι τῷ θεάματι) de tal modo que as coisas que o primeiro estava a ver se tornam a partir daqui a sua própria visão no esquecimento de todas as outras coisas contempladas.

A concepção assim explorada visa nitidamente sublinhar o efeito desapossador da experiência da unidade ao mesmo tempo que adiciona uma faceta essencialmente paradoxal, paroxística e exótica ao texto; amplamente explorada do ponto de vista metafórico, a passagem articula-se de forma meramente associativa com a ideia de que o acesso ao fundamento da realidade, por ser simples, de algum modo implica um despojamento da alma. A introdução deste elemento na anatomia especulativa de Plotino é relevante e importa sem dúvida sublinhá-lo; do ponto de vista crítico e argumentativo, a presente passagem pouco pode oferecer – o texto é essencialmente descritivo e pouco analisável do ponto de vista das necessidades lógicas que teoricamente o viabilizam. A sobrevalorização do elemento sobrenatural contrasta bem com o desprezo pela mundanidade; ao instalar-se na contemplação, a alma desatende ao pensar dialógico para se debruçar numa apreensão unitiva. Do ponto de vista meramente lógico, os atropelos são imensos e profundos; basta destacar

que alegadamente estamos perante um processo onde de modo sobrenatural a visão da alma se mistura com o objecto contemplado.

O núcleo do misticismo plotiniano está aqui: numa proposta pluridimensional e que assenta essencialmente num tríptico e intrincado posicionamento ontológico, ontogónico e, como de resto temos vindo a assinalar amiúde, também teológico; veremos que o centro de todo o trabalho especulativo de Plotino se resume bem a esta introdução orgânica de subtis saliências conceptuais que constroem uma anatomia nocional complexa e pormenorizada – característica aliás dos ambientes intelectuais religiosos –, mas ao mesmo tempo, do ponto de vista da forma, intuitiva, perfeita de pequenas unidades de informação, padrões simples fáceis de reproduzir e de reinterpretar no interior de uma determinada correcção teológica.

35. 23-45. *Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θεά...ὅτι οὐδὲ νοεῖ.* A contemplação que se debruça sobre as coisas que estão no próprio Intelecto é aquela que é feita através da própria inteligência; a contemplação daquilo que o transcende é enamorada. A referência platónica é aqui evidente: melhor do que estar sóbrio com toda a dignidade, o intelecto prefere ficar embriagado de amor, simplificando-se, por estar saciado, ao ponto da felicidade. Plotino esclarece: não é o caso que o Intelecto veja em parte umas vezes umas coisas e outras vezes outras – isto só sucede segundo uma explicação didáctica. Para Plotino, o Intelecto tem sempre por um lado o pensar e tem também o não pensar, porque é capaz de olhar para a SE de modo relativamente diferente. Ao vê-lo, o Intelecto gera descendência e com isto apercebe-se daquilo que concebeu e que tem dentro de si – ao ver tudo isto diz-se que pensa e vê a SE através daquele mesmo poder pelo qual pensa.

O texto é verdadeiramente complexo e intrincado. O registo dificilmente poderia ser menos rico em figuras conceptuais que parecem fazer um autêntico percurso narrativo num processo metafísico e simultaneamente religioso descrito ao pormenor. Importa sublinhar: para além do uso de metáforas e da referência directa a Platão (*Simp.* 203b5), Plotino continua num registo que lhe é aliás característico, com o uso de um trabalho especulativo essencialmente comprometido com uma espécie de mitologia reinventada para sustentar por sua vez uma ontologia comprometida com uma análise escalar do predicado da existência. No texto são evidentes dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar a tendência para uma especulação personificante – na verdade observa-se repetidamente a caracterização constante das principais estruturas da ontologia plotiniana como agentes que de algum modo intervêm uns junto dos outros e estão ligados por laços de causalidade que parecem seguir modelos bastante gerais de outros seres vivos –, e em segundo lugar, a propensão para saliências conceptuais que marcam a anatomia geral dos grandes eixos especulativos deste autor.

Do ponto de vista crítico, há pouco a referir; o texto persiste num estilo descritivo e para isto assenta não só nos pressupostos fundamentais que atrás já o perfaziam, mas também em toda uma lógica geral que o anima desde o início. O elemento místico é evidente: o intelecto enamora-se da contemplação no Uno, e embriagado regressa à simplicidade feliz e despojada da vida sem pensamento, na imobilidade plena original. As influências eleáticas, embora negativas, são incontestáveis¹⁸⁶ na coerência do raciocínio aqui resolvido; a fundamental diferença, todavia, é que

¹⁸⁶ Não podem restar dúvidas sobre esta influência (Stamatellos, Plotinus and the Presocratics - A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads 2007). O importante aqui é perceber a crítica plotiniana à tradição eleática profunda: no topo de uma taxonomia ontológica, o fundamento da realidade não passa tanto pelo verbo *εἶμι*, mas por uma SE que está acima (*ὑπέρ*) de todas as coisas. A distorção da tradição obriga a um sistemático acomodamento de reverberações teóricas – mas tal como de resto também se deixa entrever no poema de Parménides, um dos factos mais fundamentais que gravitam em torno destes textos é o seu enquadramento religioso. No poema de Parménides estamos

esta SE, em vez de ser apenas aquilo que é, ou o que meramente existe, é, na verdade, o fundamento, ou a progenitora de toda a entidade.

Para Plotino a alma vê como que apagando ou esbatendo o intelecto particular que há nela; num segundo momento, isto é, depois de ser o seu intelecto o primeiro a ver, a própria contemplação vem ter com a alma e tornam-se uma só. O bem estende-se sobre elas, ajusta-se à união de ambas, unificando-as e oferecendo-lhes a percepção, a contemplação abençoada, de tal modo que ao erguê-las deixam de estar em algum lugar ou sequer em alguma coisa que esteja noutra. Este Intelecto não está em lugar nenhum – pelo contrário, é o lugar inteligível que está nele enquanto ele não está em nenhum outro. Uma vez reunida com ele, a alma não se move, tal como a SE não se move, nem vive, porque está, na verdade, acima da vida. Plotino remata: embora se assemelhem, ao contrário do Intelecto, a SE não pensa – e em último reduto, expõe o texto, nem sequer pensa que não pensa.

O registo personificante é aqui, também, mais uma vez inequívoco e as articulações conceptuais que o animam são continuamente opacas e até indistintas. A flutuação temática é imensa e o texto parece mover-se quase arbitrariamente; para Plotino é certo que a alma que acede ao Intelecto esbate a sua particularidade, tornando-se uma só com ele. Depois articula-se a caracterização própria desta estrutura: o Intelecto não está em nenhum lugar – porque é, na verdade, nele que está o lugar inteligível. É difícil perceber o que se entende por isto – *ὁ δὲ νοητὸς τόπος ἐν αὐτῷ*; enquanto estrutura ontológica que torna a racionalidade da realidade possível, a natureza última desta entidade é difícil de aclarar, porque sendo uma coisa num determinado domínio, é ao mesmo tempo ela própria suporte e universo onde se define, neste caso, a realidade inteligível. O que é estranho é esta personificação das estruturas principais da metafísica de Plotino – existem almas que vêem, que acedem e se unem ao Intelecto e à contemplação, quando ao mesmo tempo, nele está o lugar inteligível.

A insistência de Plotino é contínua também no seguinte aspecto: a união, o facto de as coisas se tornarem uma só é o principal eixo de toda a tessitura especulativa produzida; a alma tende para o Intelecto, a visão particularizada destina-se à contemplação intelectual e, por sua vez, à plenitude do Bem. As últimas linhas do presente parágrafo deixam bem claro uma crítica feroz ao vago eleatismo aristotélico¹⁸⁷: a SE não pensa e, na verdade, nem pensa que não pensa. As linhas 44-45 são um

perante aquilo que se apresenta como uma viagem de acesso privilegiado ao saber do caminho para o ser, enquanto paralelamente, é também possível ver o texto de Plotino como um registo eminentemente prático para a reunião efectiva do seu leitor ao primeiro princípio. O que é único na proposta de Plotino é a simultânea intuição de um princípio metafísico que alicerça toda a realidade e a proposta de que é possível reencontrá-lo através do despojamento fundamental do indivíduo. É justamente neste contexto que se torna difícil compreender o posicionamento de Plotino: a) por um lado a SE é um princípio (não uma ‘coisa’ – no sentido de pertencer apenas ao domínio de quantificação das coisas sensíveis e inteligíveis –, mas é aquilo que permite a possibilidade de existirem coisas) que fundamenta a realidade organicamente ordenada; b) por outro lado, é de igual modo uma coisa passível de ser experienciada, não num habitual esquema de dualidade e multiplicidade estilhaçada da consciência, mas em plenitude absoluta. A discussão sobre a natureza da SE ocupa ainda hoje o centro de muitos debates em torno da obra filosófica de Plotino; cremos que o problema seja interno e dificilmente resolúvel no interior da própria obra de Plotino por causa da polissemia e a evidente opacidade referente do termo *ἀρχή* (para uma perspectiva sobre a oscilação de sentidos deste termo *vide Met. V.1012b34-1013a23*) e do claro significado conceptual do *ὑπέρ*, quando aplicado também ao Uno. Sinal evidente destes verdadeiros obstáculos é o facto da teoria do Uno não parecer oferecer nenhuma resposta sólida e convincente ao problema da barba de Platão. A infame conclusão de que de algum modo o não-ser tem que de algum modo ser é contornada com a proposta não de uma ontologia simples e transparente, mas por uma ontogenia taxonómica com matizes religiosos inegáveis e profundos.

¹⁸⁷ O tom é provocatório, mas pretende aludir ao posicionamento de Aristóteles na Metafísica, especialmente no livro Λ, sobre o terceiro tipo de substância – a que é imóvel, anterior e melhor que todas as outras. Em 1072a15 e sggs,

momento fundamental do tratado VI.7.[38] – na coerência disposta por Plotino, por ser a causa do pensamento, não se pode dizer que a SE seja pensamento de si própria ou de outra coisa. O pressuposto é o mesmo de sempre: o que é anterior é mais poderoso que o posterior, e de algum modo, se o Intelecto e o pensamento estão numa posição secundária nesta ontologia hierarquicamente organizada, aquilo que os causa, é-lhes superior. A híper-negação é sub-repticiamente introduzida e visa justamente animar esta associação de ideias. Plotino não duvida nunca deste processo especulativo que é opaco na estratégia intelectual de que é expressão – por um lado à SE não se pode predicar a qualidade de pensar porque ela é, justamente, a causa última de todo o pensamento; por outro lado, por ser a causa última de todo o pensamento, à SE não se pode predicar o atributo do pensamento. Do ponto de vista crítico, há pouco a salientar; Plotino está comprometido com pressupostos que o levam à máquina retórica de associação de ideias que vemos aqui estabelecida. O registo é profundamente elíptico e obscuro no plano que corporifica e, no poder rigorosamente descritivo de Plotino, o valor cognitivo da crítica é insignificante.

36. 1-15. *Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα δῆλα...τῷ νοητῷ ἐπιστίλβον.* No parágrafo 36, Plotino continua empenhado na descrição da experiência do conhecimento da SE; as primeiras 3 linhas preparam o leitor, sugerindo que apesar de tudo interessa partir para o raciocínio, para o discurso explicativo do que na verdade sucede neste acesso ao conhecimento superior. O acesso ao conhecimento ou o contacto com o Uno é, segundo Plotino, o mais importante estudo. A referência é directa a 505a2, na *República* de Platão¹⁸⁸, ao mesmo tempo que se esclarece que o estudo acerca do

Aristóteles vinca bem a necessidade da existência de uma primeira causa eterna, associando a esta causa a singular capacidade de mover sem ser movido. Isto por si só não remeteria em especial para nenhum tipo particular de eleatismo, conforme dissemos; mas o fundamental, no que diz respeito à nossa chamada de atenção, lê-se em 1072b24 e sggs, com Aristóteles a sublinhar bem que Deus tem vida, duração contínua e eterna, que é imóvel e separado (*ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη*) das coisas sensíveis, que é sem partes e que é indivisível. A associação entre este primeiro princípio e o pensamento surge a partir de 1074b até 1075a – com Aristóteles a revelar bem a ideia de que a dignidade (*σεμνός*) dele está associada ao facto de nele o entendimento se identificar com o entendido. O axioma fundamental de toda esta intuição aparece nas *Categorias* (14b1-8), mas também evidentemente aqui, na Metafísica com a formulação lapidar – *καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον* (1072a35-1072b1). Eyjólfur Emilsson reconhece bem esta omnipresente corrente no pensamento grego antigo; vale a pena citar: ‘*The Greek thinkers tended to take the notion of unity to be intimately connected with that of being. This line of thinking began with the Pythagoreans and the Eleatics, and it is firmly ingrained in Plato and the Old Academy and Aristotle. Glossing over details and simplifying the matter somewhat, I think it is fair to say the connection between unity and being is as follows: whatever is said to be must possess some degree of unity.*’ (E. K. Emilsson 2008, 12)

¹⁸⁸ São para nós evidentes os contornos da referência plotiniana ao texto de Platão – enquanto uma certa tradição pretende ver no platonismo original uma certa tendência neoplatónica (via ‘doutrina não escritas’) com referências a auto-testemunhos platónicos, nomeadamente através das críticas à escrita no *Fedro* (274c-279c) e da passagem entre 341c-341d da famosa *Carta Sétima*. Esta temática tem sido causa de profundas diatribes no seio académico e a cisão entre interpretações na academia ao longo dos tempos tem sido praticamente inevitável; aqui, no caso de Plotino, o misticismo é explícito e, por motivos de carácter nitidamente retóricos, faz também uso desta faceta mais obscura de Platão. O centro das discussões em torno de Platão concentra-se entre 341c-341d2. Vale a pena citar a passagem: ‘*Οὐκ οὐν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὥς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει*’ (o negrito é nosso). Os defensores dos diálogos de Platão, enquanto veículos únicos da especulação platónica, tendem a interpretar a palavra *σύγγραμμα* como ‘tratado sistemático’. Em Plotino nota-se bem a tendência para um apofatismo fundamental e que, na verdade, interpenetra rigorosamente toda a anatomia metafísica da especulação plotiniana. O problema extravasa os limites próprios da discussão que aqui levamos a cabo; o nosso posicionamento, no entanto, e ao contrário da rebelde proposta de Philip Merlan de que tanto as propostas metafísicas platónicas, como as aristotélicas são no seu imo de enquadramento neoplatónico (Merlan 1968), enquadra-se

Bem não é o mesmo que a sua contemplação, mas é apenas uma aprendizagem prévia da experiência. Entre as linhas 7-10, o texto insiste no tema de uma metodologia de acesso à realidade superior. Por um lado a analogia, a negação, o que vem através destes dois veículos e as escalas dos graus ontológicos¹⁸⁹ instruem-nos sobre o Uno, enquanto por outro lado, o verdadeiro acesso ao Uno se faz justamente através das purificações, das virtudes, das belezas, por estar firmemente assente no inteligível e por se banquetear com os seus conteúdos. Aquele que neste processo se torna contemplador de si mesmo e de tudo o mais torna-se essência (*οὐσία*), Intellecto (*νοῦς*) e no fundo, conforme a própria referência ao *Timeu* de Platão (31b1), torna-se, na verdade, um ser vivo completo¹⁹⁰. Para Plotino, quem acede à SE deixa de ver este ser vivo a partir de fora; quando uma

definitivamente na corrente que preferencialmente separa, na originalidade específica de cada uma, a produção especulativa platónica, aristotélica e plotiniana.

¹⁸⁹ No grego de Plotino consta o termo *ἀναβαθμός*, que alude indirectamente ao Banquete de Platão 211c3, onde por sua vez se lê o termo similar *ἐπαναβαθμός*. No seguimento do comentário que fazemos, é de assinalar o trabalho de J. Brun, 'Le sommet et l'abîme' que releva e trabalha o facto de que tal como de resto sucede em Plotino, as imagens de ascensão/ descensão são universalmente aplicadas a numerosos processos de iniciação religiosa (Brun 1981). Schuhl tem também um artigo da década de 70 que é muito interessante sobre esta matéria (Schuhl 1973); a aproximação de todos os comentadores parte sempre dos mesmos pressupostos metodológicos e teóricos: fundamentalmente todos estão comprometidos e têm geralmente interesse na filogenia deste dispositivo conceptual e cultural, tão omnipresente na literatura religiosa universal. Conforme aliás aludimos na introdução à presente investigação, a nós interessa-nos mais notar que neste momento pululam na comunidade científica estudos que associam justamente estes mesmos processos descritos por Plotino a estados cerebrais (químicos e físicos) e mentais (ou relativos à consciência, enquanto expressão primária biológica do cérebro). Para além do que se encerra nos últimos avanços no campo da neuroteologia, a neurociência está neste momento a reconduzir a experiência mística a factos de ordem química que começam agora a explicar os comportamentos do cérebro, bem como de todo o sentido e significado religioso da experiência mental nos indivíduos. A obra de V. S. Ramachandran, *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, dilucida bem como o cérebro e o sistema límbico estão, na realidade, relacionados com o fenómeno religioso que aqui entrevemos; vale a pena citar: '*But most remarkable of all are those patients who have deeply moving spiritual experiences, including a feeling of divine presence and the sense that they are in direct communion with God. Everything around them is imbued with cosmic significance. They may say, 'I finally understand what it's all about. This is the moment I've been waiting for all my life. Suddenly it all makes sense'. Or, 'Finally I have insight into the true nature of the cosmos.'*' (Ramachandran 1999, 179) John Hick, no seguimento desta passagem de Ramachandran, refere na sua obra, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*: '*One researcher reports a patient 'whose seizures consisted of feelings of detachment, ineffable contentment, and fulfillment; visualizing a bright light recognized as the source of knowledge [...]'*' (Hick 2010). John Hick acaba mesmo por citar Rita Carter, na sua obra de 2002: '*There seems, then, to be a plausible mechanistic account for each of the core qualities of mystical or spiritual experience. Put very crudely: 'pure' consciousness emerges when a tension is maintained in a perceptual vacuum; 'oneness' is created by the close-down of the 'boundary-making' parts of the self; ecstasy comes from turning off the right amygdale; and the sense of presence is formed by the splitting of the self system into two.*' (Carter 2002, 290). Adiante, desta vez no corpo do texto deste trabalho, voltaremos a esta questão.

¹⁹⁰ Este é um dos momentos em que se nota bem o carácter antropomórfico deste tipo de explicações em Plotino. Tal como de resto já sucedia nas intuições platónicas no *Timeu*, a propósito da descrição do cosmos como um ser vivo (vide: 30b-d). Este processo de antropomorfização é, como dissemos característico do pensamento tipicamente religioso e encontra-se devidamente importado por Plotino para o núcleo da sua especulação metafísica. O importante aqui a reter é justamente a omnipresente natureza religiosa da explicação na descrição da realidade. Ainda a propósito deste conceito de animalidade que atravessa o texto plotiniano, Emilsson refere: '*An idea that plays a central role in Neoplatonism and which is likely to strike modern readers as highly peculiar is the view that the sensible world as a whole is one spatially finite living being. Such a view is by no means an idiosyncrasy of the Neoplatonists but was widespread in antiquity in one form or other. [...] The concept of life involved is presumably not quite the ordinary one, though it is not altogether*

alma se encontra a este preciso nível de proximidade, o Bem está logo a seguir, muito próximo e a brilhar sobre o mundo inteligível.

O conteúdo avançado neste parágrafo é relevante porque demonstra alguma lucidez relativamente ao método especulativo habitualmente utilizado no texto plotiniano. O importante para já é fixar o seguinte: a analogia e a negação, bem como a introdução dos graus ontológicos e toda a pragmática associada a esta preparação, como as purificações, o exercício das virtudes e das belezas no estabelecimento firme na inteligibilidade são momentos que correspondem a saliências teóricas relevantes no interior de toda a economia da especulação plotiniana. O registo mantém-se e as opções gerais também; o verdadeiro acesso ao Uno é magicamente transformador e passa por numa etapa final integrar a particularidade, o indivíduo numa totalidade viva.

A referência a Platão é semelhante ao uso que habitualmente Plotino faz do texto platónico; a distorção de sentido relativamente à fonte visa apenas conferir falaciosamente uma alegada autoridade à informação transmitida.

A saliência conceptual deste modelo explicativo da realidade é extraordinária – e se à partida, no que diz respeito à natureza da própria especulação e especificamente nesta matéria, Plotino denota consciência do carácter heurístico do seu próprio método, o fundamental é que a estratégia utilizada deve-se à própria essência do conteúdo. Não há implicações ou necessidades lógicas que articulem as teses axiais da proposta de Plotino; os pressupostos básicos que a sustentam entretecem-se numa teia que assenta num conjunto de intuições arcaicas e de matiz obstinadamente religioso. A importância conferida às purificações, às virtudes e às belezas, aos adornos ou simplesmente, às harmonias, são expressões deste facto: é a partir daqui que se percebe justamente o triângulo que sustenta a coerência fundamental de Plotino: a ética, a estética¹⁹¹ e a metafísica são faces indispensáveis de uma proposta que é essencialmente, *in nuce*, religiosa.

36. 15-27. *Ενθα δὴ ἐάσῃ τις πᾶν μάθημα...οὐκ ἂν ὑπέστη ἐκεῖνο.* A descrição da experiência mística continua. Avança agora Plotino: o encontro com o Uno é o momento onde em que se abandona todo o estudo. Caminhando e agora firmado sobre a beleza, enquanto pensa aquilo onde está, conduzido por uma onda do Intellecto e elevado num crescendo dela, vê subitamente, não vendo na verdade de que modo ou como tal sucede; a visão enche-se então de luz (*φῶς*) e através dela, não vê mais nada a não ser a luz. No Bem não é possível ver, por exemplo, de um lado a luz e de outro lado qualquer outra coisa; nem o intelecto e o objecto da intelecção. No Uno é, pelo contrário, possível ver o raio de luz (*αὐγή*) a partir do qual se engendrou toda a dualidade.

Entre as linhas 24 e 27, Plotino redefine o Uno: a SE é aquilo que gera o Intellecto, sem no entanto se extinguir; é aquilo que apesar de generativo permanece e se conserva no seu poder. O que à

different from it. For example, to say that the visible universe as whole is one living being is not to suggest that it procreates it's own kind or is in all respects just like any ordinary living being. The attribution of life to the cosmos as a whole is grounded in the claims about the unity of parts, i. e. the regular patterns in the visible cosmos were seen to be harmonious and rational in the same way as the activities of the parts of an ordinary living being. This was taken to imply some unifying principle which operates throughout the cosmos and regulates and coordinates the behavior of its parts.' (E. K. Emilsson, Plotinus on Intellect 2007, 13) A propósito deste antropomorfismo, e ainda na esteira do texto de Emilsson, vale a pena citar: *'The is no doubt that the notion of a divine intellect is originally anthropomorphic: the regular, rational patterns in nature are explained by presuming a superior mind that designs them as a human craftsman designs his artifacts.'* (Ibid, 20)

¹⁹¹ Sobre esta insuspeita relação entre o sentimento estético e a ética, note-se o que diz Margaret Miles: *'For Plotinus, perceiving beauty is more fundamental; it underlies and supports the practice of virtue so that the primary effects of an active and alert perception of beauty are ethical. The one who has «become sight» understands intimately the irreducible connection of all living beings that is the basis of ethical feeling and activity.'* (Miles 1999, 52)

partida se nota nesta definição coronária é definitivamente a ausência de conteúdo informativo significativo. A descrição aventada insiste numa explicação por contraste com outra estrutura – o Intellecto – e no fundo fica em definitivo por explicar a essência última da natureza desta figura tão central na metafísica plotiniana. A metáfora da luz só agrava este problema; a figura de estilo é aqui de um ponto de vista explicativo débil, porque não oferece qualquer volume de informação.

Do ponto de vista argumentativo, não há aqui também grande material; o registo é profundamente religioso porque se trata em boa verdade da descrição de uma experiência mística. A coerência anatómica de que este texto é expressão também não surpreende: a maquinaria retórica plotiniana já vinha a ser articulada há muito, e este preciso momento trata justamente de expor o cume do seu trabalho especulativo. A associação de ideias é o método que enraíza as entranhas conceptuais do texto. As metáforas não são um meio para explicar melhor o que se quer transmitir; aqui o elemento metafórico controla o texto, orienta-o desde a sua base ao seu topo, no sentido de garantir a coesão reflexiva do autor. Os pressupostos continuam a fazer o seu trabalho de forma ampla e sem qualquer movimentação crítica substancial e sólida: logo entre as linhas 15 e 22, é evidente que toda a estrutura articulada por Plotino se constrói e se desenvolve plenamente num ambiente que é profundamente religioso. O “truque” da saliência conceptual é mais uma vez evidente até no último par de linhas do presente parágrafo: afinal o Uno, no cume da metafísica aqui proposta, apesar de produtivo, é aquilo que ao permanecer na sua plenitude não se extingue com qualquer processo de geração. O modelo que parece alicerçar esta SE parece muitas vezes vulgar; a arquitectura¹⁹² conceptual que preside à construção desta estrutura é básica e, como veremos, bastante arcaica – mas o essencial está, contudo, na relevância conceptual pontualmente recriada por Plotino numa nebulosa de conceitos articulados de forma complexa, intrincada mas estabelecida na esteira da mera associação de ideias.

37. 1-15. Οἱ μὲν οὖν νόησιν αὐτῷ δόντες...κὰν ἀεὶ βλέπωσιν. As primeiras linhas do parágrafo 37 são directamente endereçadas a Aristóteles (Meta. XII.9.1074b17-35) e aos peripatéticos. A tese transita da secção anterior mas actualiza-se: para os que atribuem a qualidade de pensar à SE, por ser absurdo, não lhe querem ao mesmo tempo imputar o pensamento de coisas que lhe são inferiores – nomeadamente de coisas que derivam dela. No seguimento disto, por não encontrarem nada mais honroso do que a SE, os peripatéticos optaram por supor que a majestade do Uno se manteria na suposição de que este pensa porque para eles este pensamento era, na verdade, melhor do que o próprio Bem. Este problema já vem de trás, no próprio texto de Plotino e recoloca-se novamente aqui: de onde vem afinal o valor da SE? As primeiras linhas do presente parágrafo gravitam justamente em torno desta questão; em que é que o Uno terá o seu valor? No pensamento ou em si mesmo (τῇ νοήσει ἢ αὐτῷ)? Se o valor lhe adviesse por causa do pensamento, então, em si próprio, ele não seria valioso, ou pelo menos seria menos valioso que o tal pensamento; ao invés se

¹⁹² O termo que utilizamos não é inocente; foi Kant, na *Kritik der reinen Vernunft*, que intuiu uma dimensão legisladora e arquitectónica da razão. A passagem que nos parece fundamental está em A474/B502: ‘*Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgendeinem System mit anderen zusammen zu stehen.*’ (Kant 1956). No autor alemão, o problema coloca-se a propósito das antinomias da razão pura; o problema para nós tem tonalidades diferentes e está directamente relacionado com a própria forma anatómica da especulação plotiniana. No seguimento disto, e a propósito também de Kant, vale a pena citar Pascal Boyer: ‘*Indeed, philosophers such as Immanuel Kant argued that the structure of ordinary concepts provides the backbone for apparently unconstrained flights of imagination. What is new, on the other hand, is that we now have a much better description of how ordinary concepts give structure to fanciful ones.*’ (Boyer 2001, 62) Fique para já este pequeno enquadramento; adiante, evidentemente, voltaremos a esta questão.

a SE é valiosa por si mesma, é perfeita antes do pensamento e não é, na verdade, aperfeiçoada pelo pensamento. Logo de seguida o texto avança outra condicional: se o Uno tem de pensar por ser – em última análise – actividade e não uma mera potência, ou seja, se é uma essência que está sempre a pensar, dele pode dizer-se que é ao mesmo tempo uma essência e simultaneamente pensamento. O problema é conjugar esta pluralidade com a sua alegada simplicidade radical. Ao acrescentar-se-lhe algo diferente de si como o pensamento, seria admitir uma pluralidade tal como por exemplo se adiciona a visão aos olhos.

A obsessão com o tema da simplicidade e do valor regressa ao centro de discussão do texto; do ponto de vista argumentativo, Plotino não acrescenta nada ao que atrás o seu trabalho especulativo tinha já amplamente procurado estabelecer. O crucial reformula-se aqui novamente: à SE não podemos predicar com sucesso a qualidade do pensamento, porque tal seria incompatível com a sua necessária simplicidade. Por outro lado, o seu valor não lhe advém de nenhuma característica positivamente discriminada como seria por exemplo, neste caso, a qualidade de pensar. O texto exhibe novamente um registo absolutamente descritivo, sendo na verdade uma expressão viva dos grandes pressupostos axiais que orientam a especulação plotiniana. Aqui, de modo evidente, o que fundamenta toda a discussão é a necessidade da simplicidade da SE e o seu alegado valor intrínseco. Convém sublinhar novamente que Plotino, na verdade, não oferece nunca uma explicação rigorosa de que natureza é o valor predicado à SE; percebe-se que Plotino está interessado em assegurar a ideia de que o valor do Uno é intrínseco e de que não advém de nenhuma outra característica ou qualidade, mas o fundamental é assinalar que o valor absoluto do Bem remete circularmente para a sua simplicidade e para o suposto poder que tal aspecto implica.

O padrão explicativo aqui presente é conceptualmente relevante; as metáforas personificantes e as catacreses vívidas articulam um texto que está de um ponto de vista retórico bem entretecido, mas do ponto de vista argumentativo apresenta uma estrutura comprometida, apenas com simples associações de ideias conceptualmente relevantes e salientes.

37. 15-31. *Εἰ δ' ἐνεργείᾳ λέγουσιν...ἄλλοις ὧν αὐτὸς ὁ ἐστίν.* A estratégia descritiva de Plotino radicaliza-se com o desenvolvimento do parágrafo. Na linha 15, introduz-se uma condicional e uma comparação que são, aliás e formalmente bastante obscuras: se se diz que a SE existe em actividade – porque é actividade e pensamento –, sendo pensamento, na verdade, não pensa, tal como o movimento não poderá mover-se. A dificuldade para compreender esta passagem passa pela confusão semântica dos termos implicados na proposição introduzida. Na apódose, a ideia de que a SE sendo pensamento na verdade não pensa é absolutamente opaca e só se pode tentar compreender de modo superficial. De modo análogo, a articulação com a ideia de que no mesmo âmbito algo semelhante se passa com o movimento – que ao mesmo se caracteriza por não poder mover-se – expõe com veemência por um lado a excentricidade do texto plotiniano, mas por outro lado a debilidade crítica de uma autêntica nebulosa conceptual.

A crítica aos peripatéticos renova-se aqui com Plotino a reafirmar a ideia de que para estes os inteligíveis são simultaneamente essência e actividade. Para eles, por serem diferentes, os seres inteligíveis são múltiplos; mas por outro lado atribuímos pensamento apenas àquilo que não só provém de outrem mas que também busca a sua essência, ou busca-se a si mesmo e àquilo que o produziu. Este é o caso do intelecto que se volta para si próprio em contemplação e, com justiça, se reconhece. O texto conduz-se debaixo do mesmo fio orientador: os inteligíveis, tal como o intelecto, não podem ser os primeiros porque são múltiplos e por isso mesmo também gerados. O que não teve génese, nem nada tem de anterior a si está acima do intelecto; não pensa nem é ininteligente porque a sua natureza, em última análise, não inclui o pensar como qualidade positiva. Na SE não existe trabalho (*ἔργον*), porque nada a obriga a fazer o que quer que seja. O Uno é suficiente por si

só e não precisa de nada além de si próprio – ele está acima de tudo, é suficiente para si mesmo e para os outros, sendo aquilo que é.

Estar acima do Intelecto (*ὑπὲρ νοῦν*) é o motivo condutor de toda esta secção; se analisada com rigor, a expressão é, no entanto, profundamente obscura¹⁹³. Na própria economia do ideário de Plotino, a ideia remete para uma noção que é simultaneamente metafísica e cosmológica. O factor mais interessante a relevar continua a ser a saliência deste conceito sobrenatural: a estranheza com que se coloca e articula em todo o horizonte de trabalho é evidente a partir da intensidade conceptual com que é descrito. Para Plotino, ao Uno não se pode atribuir ocupação ou trabalho porque na sua espontaneidade pletórica e genesiaca nada o pode obrigar. A lógica que orienta este fluxo assenta numa onnipresente regra de ouro que alicerça toda esta estrutura básica especulativa: por ser anterior, o que é mais simples é também necessariamente mais poderoso e por isso determinante de tudo o que dele advém em cadeia. O que se encontra no ápice de uma realidade que está hierarquicamente organizada não precisa de procurar nada, não está em processo violento de reconhecimento contemplativo; pelo contrário, estar acima de tudo significa, na coerência da anatomia básica do que é veiculado, ser suficiente para si mesmo e para os outros, sendo apenas o que já é.

De um ponto de vista analítico, o que se avança com toda esta maquinaria retórica é insuficiente; o *ὑπὲρ τὰ πάντα* da SE continua opaco, por ser tecnicamente de difícil compreensão. Plotino não quer com esta terminologia referir um possível (por ventura derivado da lei básica de que nem tudo o

¹⁹³ A referência à *República* em 509a7 et b9 de Platão é evidente. O problema da opacidade do termo *ὑπὲρ*, no essencial mantém-se. No contexto da *República*, o mestre ateniense alude ao princípio que por transmitir o saber e a verdade às coisas, excede-as em beleza. O termo surge também devidamente anexado à analogia do Sol como Bem: proporcionando às coisas visíveis a própria faculdade de serem vistas, é também na verdade responsável pela sua génese, crescimento e alimentação, pois é através deste que o ser e a própria essência lhes são acrescentados. Em 509b9, articula-se um ponto essencial e que interessa apurar; a passagem tem sido sobejamente interpretada e reinterpretada ao longo dos tempos por toda uma bibliografia secundária passada e recente que sempre tendeu a neoplatonizar o texto platónico. De um ponto de vista estritamente hermenêutico e para além do que de opaco se encerra nos termos poéticos entretrecidos, não há dúvida de que Platão, pelo menos de certo modo, parece pressentir o que mais tarde se vai devidamente alicerçar como a metafísica do fundamento que observamos em Plotino. O problema fundamental de um posicionamento demasiado neoplatonizante de Platão está no facto de em 505a-b a *República* insistir na tese de que a questão do poder político conduz à condição fundamental da qual depende o governo da cidade ideal: o conhecimento da *Forma* do Bem. Esta é a diferença essencial relativamente à absolutidade transcendente tal qual foi ideada por Plotino; não há dúvidas de que o Bem em Platão emerge num contexto epistemológico aprofundado – a hipótese onnipresente de que para haver um saber terá de haver ser, ou seja, e em última instância Formas (479a-480a; *Fédon*. 74 e sgs). O eleatismo platónico é bem evidente; mas interpretações demasiado neoplatonizantes são abusivas. A nossa interpretação alicerça-se num raciocínio meramente conjectural porque, como de resto já atrás tivemos oportunidade de sublinhar, foi o próprio mestre ateniense que recusou deliberadamente escrever sobre a natureza última do Bem (*Carta* VII.244d-e; *Fédro*. 276d, 277e-278b). Neste sentido e recusando a absolutidade que mais tarde Plotino concederá ao Uno, o Bem platónico deve ser encarado como a unidade de todas as formas na totalidade. No fundo o Bem é a forma das formas, consistindo a sua transcendência na concessão de unidade e finalidade às formas. O problema é complexo, contudo, porque é difícil acomodar uma incoerência ou pelo menos uma antinomia evidente: por um lado temos a tese de que o Bem é uma forma – e por outro lado e ao mesmo tempo, Platão compromete-se com a posição de que o Bem está, na verdade, para além do ser, isto é e em última análise, da Forma. Tal como de resto sucede em Plotino, o texto e a intenção que o cumpre são de remoto e difícil acesso; o que é importante sublinhar, no entanto, é justamente a ideia de que em Platão, ainda que os contornos teóricos não sejam de todo transparentes, a clivagem diferencial entre o Bem e o resto da realidade não é tão estruturada, trabalhada e nem sequer tão evidente. Para o que aqui foi dito, seguimos G. X. Santas, no seu artigo ‘The Form of the Good in Plato’s Republic’ (G. Fine 1999).

que há, existe), porque o Uno é necessariamente uma actualidade. Por outro lado, ao negar o pensamento ao Bem, Plotino, na economia de uma coerência religiosa e mística que lhe é característica, compromete-se com a ideia de que a SE também não é, ou por outras palavras, de que por ser a origem última do ser, acerca do Uno nada na verdade se pode dizer com efectivo valor de verdade¹⁹⁴.

38. 1-25. Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ “ἔστιν”...ἀγαθὸν οὐ νοεῖ ἐαυτό. O parágrafo 38 é muito provavelmente um dos mais cruciais de toda a obra de Plotino. Apesar de pequeno, o que é fundamental é que nele encontramos um dos momentos mais claros de negação do ser à SE. O texto é compacto e intimamente centrado nesta questão: o Uno não é o é, ou seja, não é o ser, porque na verdade, à semelhança do que atrás sucedia com o pensamento, não necessita de igual modo disto. Plotino radicaliza a posição de híper-negação: o ‘é bom’ também não se lhe aplica, pois serve apenas àquilo a que se aplica o verbo ser¹⁹⁵. Quando aplicado ao Bem, o ser não é dito como se fosse outra

¹⁹⁴ O problema aqui enunciado é duplo: nesta questão há a faceta que diz respeito à linguagem e existe também um lado de carácter nitidamente metafísico. No que diz respeito à linguagem, a tese é característica do pensamento mágico (a propósito disto, veja-se a recente obra de Dawkins, *The Magic of Reality - How We Know What's Really True* – nas primeiras páginas, definem-se e caracterizam-se com rigor as principais diferenças existentes entre o pensamento religioso e o pensamento científico (Dawkins, *The Magic of Reality: How We Know What's Really True* 2011, 12-31)) e traduz fundamentalmente a ideia de que a linguagem e/ou o pensamento de algum modo agem sobre a coisa nomeada. Vale a pena citar Sells: ‘*However, it is not only being that implies delimitation. The very act of naming delimits. A name's referent is, by the act of naming, marked off in some manner from those things which it is not. It is a tode ti, a some-thing, a delimited entity. If denomination and reference are necessarily acts of delimitation, how is it possible to refer to the unlimited (aoriston)? Names such as "the one" or "the beyond being" cannot refer to the unlimited since, insofar as they refer, they delimit. Plotinus referred to this aporia as an "agony" or "birth pang" (odis) of signification: "We find ourselves in an aporia, in agony over how to speak. We speak about the unsayable (ou rhetou); wishing to signify it as best we can, we name it" (5.5.6.23-25.)*’ (Sells 1994, 15-16). O que é fundamental é perceber que a causa deste alegado problema relativo à linguagem e à descrição do Uno é uma questão que diz directamente respeito às decisões ontológicas fundamentais de Plotino. Sells, a propósito disto, chega mesmo a falar numa ‘disontologia’: ‘*The unlimited must be free of all categories, including the category of being. The argument can be diagrammed as follows: (A) Because it is free, no other makes it what it is. It is what it wills itself to be. (B) But it cannot even be said to be limited to what it wills itself to be. (C) We should say that it projects the being, the quiddity, the "what" that it wills itself to be, out into the realm of beings. It always remains beyond its own being and its own willing. This series of apophatic withdrawals is an explication of the dense expression dynamis pasan hautas ontos kyrian, "power of absolute ontological self-mastery." The "projection" of being outside of itself is the prime Plotinian symbol. Later, even the notion that "it projects" will be transformed, since the subject of such a predication implies an actor or being, but "being" is precisely what is being projected out. Disontology, mythically represented by this "projection," is the ongoing discursive attempt to gain a momentary liberation from the delimitations of predication and reference as represented by thus and not thus. To say that "it is X" is to delimit it, to mark it off from the "not-X." It is also to mark it off even from the X it is said to be; if it were not in some sense delimited from "X" the statement "it is X" would be a mere tautology. To say that "it is here" is, therefore, to mark it off not only from "there," but also from "here." If the statement "it is here" is not to be a tautology, there must be something in its "hereness" from which it is distinguished. [...] When Plotinus writes that "it is neither X nor not X," he violates the logical rule of the excluded middle. When he writes that "it is both X and not X," he violates the law of noncontradiction. I argue that these statements are paradoxical in a very strong sense.*’ (Ibid, 20-21). Adiante Sells conclui que o paroxismo de Plotino desemboca numa *coincidentia oppositorum* de matizes lógicos claramente místicos. Atrás, na introdução, sublinhámos bem como este dispositivo é tipicamente fruto de uma simples ideiação religiosa reconduzível a comportamentos intelectuais possíveis de reconhecer numa determinada universalidade cognitiva fundamental.

¹⁹⁵ A referência é indirecta, mas não deixa de ser evidente quando devidamente reconduzida ao platónico *Parménides*, 141e-142a e à hipótese de que ao não participar no tempo, o Uno não é de modo algum. O problema desagua na famosa

coisa numa dada pluralidade compósita de entes. Dizemos ‘o-bem’ (*τἀγαθόν*) não descrevendo nada acerca da sua realidade última – e nem é possível declarar que algo como por exemplo o bem lhe pertence. Para Plotino não é sequer adequado dizer ‘é bem’, nem é correcto colocar um artigo definido antes do termo que o referencia. A passagem é obscura, mas o fundamental é que a crase no termo *τἀγαθόν* pretende manifestar o que mais interessa transmitir neste caso: é que o essencial passa pela ideia de que não conseguimos ser claros se – ao deixarmos o verbo *ser* numa qualquer construção descritiva do Bem – apenas retirarmos o artigo definido antes do termo, sendo que o ideal passa, alegadamente, pela crase e pela omissão do verbo *ser*. A natureza última da SE não é perceptiva – e ao contrário do que pressupõem os peripatéticos, segundo Plotino, a SE não é expressão de qualquer tipo de auto-conhecimento. A SE nada conhece, nem é – e neste sentido não pode sequer auto-declarar proposições como ‘eu sou o bem’. Uma frase deste género determina e acrescenta algo à SE – é determinante por causa do próprio artigo definido, mas acrescenta também a pluralidade do ser a algo que é absolutamente simples. Poderá pensar-se o bem sem o ‘é’ – mas só se não se declarar isto de outra coisa, ou seja, só se o artigo definido se aplicar apenas relativamente ao Bem.

Plotino continua: aquele que pensar que é o bem, pensará em todas as circunstâncias: ‘eu sou o bem’; contudo, se não pensar, pensará o bem sem que o bem esteja presente (*παρεῖμι*) nele. Se o próprio pensamento for o bem, não será um pensamento apenas acerca dele, mas será um pensamento do bem, ressalva o texto. O registo é característico e nesta fase todo o texto se inclina para afirmações que são tortuosas e profundamente opacas. As últimas frases do presente parágrafo são perfeitamente emblemáticas, porque incorporam inteiramente os problemas radiculares que afectam a coluna vertebral da especulação plotiniana.

O Bem é auto-suficiente antes do pensamento; é auto-suficiente em si mesmo e não necessita do pensamento sobre si próprio. O Bem é nesta estrutura o fundamento e se o pensamento do bem é diferente do Bem é também porque, na verdade, este – isto é o Bem – é anterior ao pensamento dele próprio.

Importa sublinhar um aspecto fundamental neste parágrafo: conforme era aliás expectável dado o que foi no parágrafo passado avançado, Plotino está definitivamente comprometido com a negação do predicado de ser ao Uno. O eleatismo que afecta nuclearmente este momento especulativo é dirimido e aparentemente resolvido – o que parece pressuposto passa pela ideia arquetípica de que só aquilo que é, é de igual modo possível de ser pensado. Aqui, e através de Aristóteles, este problema sofre uma distorção evidente ao introduzir-se não a noção de que o mesmo é aquilo que é e aquilo que é possível pensar conforme a rigorosa fórmula de Parménides, mas o esquema de que há uma coisa que pensa e que é ao mesmo tempo responsável pelo ser das coisas. A partir deste passo, neste parágrafo, Plotino está interessado em avançar com uma saliência conceptual excepcional: o Uno é aquilo que não é – ou seja, e conforme atrás já salientámos: para Plotino, existe pelo menos uma coisa tal que essa coisa não existe – e esta coisa, no limite é Deus.

O elemento paradoxal é aqui evidente¹⁹⁶. No último momento da metafísica de Plotino, vemos todo um fluxo especulativo que é bastante elíptico e que se lança com muita energia para vários tipos

formulação - τὸ ἓν οὔτε ἔν ἐστιν οὔτε ἔστιν. Assim se o Uno não é, conclui Platão, em última análise este não tem nome, nem definição, nem qualquer saber, nem percepção ou opinião (‘Οὐδ’ ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα.’ 142a3-4). Os problemas que afectam este posicionamento são em tudo semelhantes aos que relevámos na nota passada – especialmente no facto de que a linguagem opera activamente naquilo que descreve.

¹⁹⁶ Para o estudo das religiões comparadas, uma das características mais fundamentais da especulação religiosa passa por alguns elementos do numinoso que são característicos e que por ventura são também evidentes. Na introdução do presente estudo, aludimos a Rudolf Otto e à sua tese de que o elemento do mistério, do sentimento de criatura, de

de falácias. Estruturalmente, no centro cintila a ideia de que a SE, enquanto fundamento hierárquico de tudo o que dele advém, é a causa incausada de uma realidade que dele depende. Articula-se aqui o conceito de auto-suficiência no sentido de que, na verdade, todas as coisas estão de algum modo numa relação de dependência com a SE – ao passo que esta, enquanto pletórico princípio de todas as coisas, é perfeitamente auto-suficiente.

A negação do pensamento à SE não configura um passo para a despersonalização de uma metafísica que assenta numa arquitectura complexa e composta de figuras que desenvolvem processos genesíacos em tudo semelhantes ao que sucede nos relatos cosmogónicos mais arcaicos e, aqui, difíceis de compreender à luz de uma posição crítica esclarecida. O registo torna a ser profundamente descritivo e o fluxo especulativo é inteiramente associativo e arbitrário; ao pressuposto básico da superioridade da anterioridade simples, nesta mini-teoria avançada por Plotino, junta-se a estratégia de hiper-negação que obriga a uma espécie de movimento especulativo no sentido de uma relevância conceptual que nos sistemas habituais de inferência racional acaba por ferir todas as expectativas no que diz respeito às categorias ontológicas básicas que aqui se oferecem.

39. 1-16. Ἀλλὰ ἡ τίς;...ὅσα ἄλλα προσήκει νῶ. O princípio do parágrafo 39 reforça o que tinha já vindo a ser defendido por Plotino: nenhuma coisa está presente na SE e esta, aplicada sobre si mesma, tem na verdade apenas uma intuição de si própria. Estas são as duas ideias que são transportadas do parágrafo anterior; Plotino faz agora uma referência indirecta a Platão ao assegurar que também o ateniense entende que existe alteridade onde há intelecto e essência¹⁹⁷. Apesar de

majestade relativa à potência absoluta e paradoxal do divino são os eixos que pautam aquilo a que autor chama de ‘categoria complexa do sagrado’. Seguimos aqui a tradução portuguesa; vale a pena citar: ‘*Por todo o lado onde as ideias da unidade e da bondade do divino são anunciadas e compreendidas, se fixam com uma rapidez surpreendente, caso existisse nos ouvintes algum sentimento religioso. [...] Tudo isto indica a existência de elementos a priori que residem universal e necessariamente no espírito humano; são os que encontramos imediatamente na nossa consciência religiosa.*’ (Otto 1992, 181) Adiante refere ainda: ‘*Quando ao longo da evolução histórica das religiões, os elementos racionais se juntam aos elementos irracionais devido a princípios a priori, os primeiros esquematizam os segundos. [...] O elemento mirum esquematiza-se pelo absurdo que é a característica de todos os predicados racionais da divindade e, na teologia, pela especulação sobre o absoluto, que se une por toda a parte à ideia de Deus. [...] Os predicados racionais de Deus distinguem-se dos mesmos predicados aplicados ao espírito criado pelo facto de não serem relativos como estes, mas absolutos; isto é, que diferem não pelo seu conteúdo, mas pela forma.*’ (Ibid., 182) Para Otto, no sagrado, o *mirum*, quando tornado manifesto de forma bruta, caracteriza-se pelo sentimento do ‘totalmente outro’, ou seja é aquilo que ‘*está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, «familiares».*’ (Ibid., 39). Note-se ainda: ‘*A nossa inteligência pode, decerto, conceber o contrário do relativo absoluto, mas não compreendê-lo. [...] O absoluto é incompreensível, o misterioso é inconcebível. O absoluto excede os limites da nossa compreensão [...].*’ (Ibid., 183). As aproximações possíveis com o que temos vindo a tratar são múltiplas; há apenas que assinalar o dualismo epistemológico de Otto com uma proposta que tende a reconduzir a vivacidade da religião à irracionalidade e o pensamento especulativo devidamente estruturado à religião racionalizada e cadavérica. O importante aqui a sublinhar é que a distinção entre ‘racionalidade’ e ‘irracionalidade’ nos parece completamente *ad hoc*; outro aspecto importante é a intuição de Otto relativamente a um certo a priorismo espiritual que alicerça o fenómeno religioso. Como é evidentemente a nossa aproximação colhe deste pressentimento, mas desta vez reconduz os dados numa gramática universal religiosa passível de ser devidamente reconhecida.

¹⁹⁷ A referência reconduz-se ao *Sofista*, 254e5-255a1. Plotino aproveita a solução platónica para o famoso problema actualmente intitulado a ‘barba de Platão’ para o distorcer no sentido do seu interesse. É evidente que em Platão a questão tem contornos bem diferentes daqueles que o problema ganha aqui; Plotino, ao invés de cuidar resolver o problema do ser do não-ser, pretende sublinhar bem o alegado facto de que onde há essência, ser ou Intelecto existe

toda a obscuridade dos termos utilizados, a tese parece intuitiva e o texto está definitivamente empenhado em reforçá-la: é preciso entender sempre o Intelecto como alteridade e identidade, caso contrário não se distinguiria a si mesmo do inteligível por uma relação de alteridade com ele próprio, nem, na verdade, contemplaria todas as coisas se não houvesse nenhuma alteridade que fizesse de si mesmo todas as coisas. Ou seja: por um lado onde há Intelecto existe também alteridade e essência (linha 5); é preciso entender o Intelecto como alteridade e identidade (linha 6) – e é justamente através desta dualidade basilar (linha 10) que se torna possível a contemplação de todas as coisas e, em último reduto, o facto do próprio Intelecto ser todas as coisas.

É logo a partir da linha 4 que aparecem os problemas deste texto. O jogo terminológico entre ‘alteridade’, ‘identidade’ e ‘essência’ é o centro principal de um registo que é caracteristicamente obscuro e tortuoso. O que desperta sem dúvida mais a atenção é a descrição do Intelecto como sujeito de observação de todas as coisas – e também o Intelecto enquanto coisa a partir da qual todas as coisas são. Esta breve exposição é tipicamente religiosa a partir do momento em que aparece compelida à violação profunda de categorias ontológicas básicas. De resto há ainda que assinalar o facto de estarmos perante uma metafísica em processo, ou seja: para além dos conceitos sobrenaturais que são aqui devidamente articulados, é importante também compreender que Plotino, no seu trabalho especulativo de ordem metafísica, descreve processos como por exemplo, neste caso, o facto da qualidade contemplativa, auto-intuitiva e genesiaca de um Intelecto – que não tem apenas uma função estrutural na realidade que constitui com a sua racionalidade –, que alicerçado na SE, é, ao mesmo tempo, a personagem de uma narrativa ontológica que se desenrola através de eventos de carácter metafísico.

Se o Intelecto pensar, não se pensará apenas a si mesmo mas também a totalidade ou, talvez até, todas as coisas. É evidente que a dualidade a que alegadamente obriga o pensamento de si mesmo tem também implicações na sua simplicidade; o importante é salientar que este pensamento de si próprio seja necessariamente também um pensamento de outrem, porque se o Intelecto é de algum modo todas as coisas, o pensamento dele próprio é algo que se constrói nessa totalidade. Diz-se, segundo Plotino, que não há pensamento em relação a este, mesmo se quiser ver-se como um outro. Como não poderia deixar de ser, a tónica é colocada no pensamento – é precisamente ao pensar que alegadamente o Intelecto se torna múltiplo, inteligível, pensante e, em suma, em movimento.

Esta secção é rica nos principais matizes da especulação mais característica de Plotino; a partir da linha 10, o centro do texto desloca-se para a relação entre o pensamento do próprio Intelecto e a totalidade das coisas. O que fica claro no fim do parágrafo é a característica mágica de um Intelecto que através do pensamento torna a realidade possível: o que é múltiplo, o que é inteligível e

também alteridade. O parricídio de Platão é célebre porque o segredo da estratégia especulativa de Platão assenta numa solução que se orienta tanto contra os que afirmam que o ser é estático, como contra aqueles que o julgam em movimento. Entre 251a-256d emerge a proposta dos géneros: o movimento, o repouso, o ser, o mesmo e o outro. O outro surge neste contexto para satisfazer em princípio a relação que os próprios géneros mantêm uns relativamente aos outros. Assim: sendo em princípio apenas três géneros, cada um é outro relativamente aos outros e o mesmo relativamente a si próprio. Em 257b-c Platão reformula o problema do não-ser: afirmar o não ser não significa referir o contrário daquilo que é – ao invés, dizer o não-ser refere coisas nomeadas depois da negação. Na presente passagem, em Plotino, o problema que se coloca tem nitidamente um trâmite diferente porque o pensamento do Intelecto é essencialmente um exercício que opera justamente entre a alteridade (a diferença entre uma mesma actividade de pensar e a diferença da coisa pensada). A questão joga-se fundamentalmente, conforme dissemos, no reconhecimento da alteridade: na coerência da economia do texto plotiniana, enquanto o Uno ocupa uma posição absolutista no topo de uma ontologia gradativa, o Intelecto, apesar de ser no seu conjunto a realidade inteligível, faz já parte de uma multiplicidade inferior.

pensante, ou seja, o que em último reduto está em movimento deve a sua existência ao pensamento sobre si próprio da totalidade do Intelecto.

A saliência da nebulosa de conceitos recriada por Plotino torna-se evidente a partir destes pequenos detalhes; as mini-teorias estrategicamente introduzidas no texto plotiniano são importantes porque determinam os eixos fundamentais de toda a anatomia geral deste tipo de especulação. Estes conceitos religiosos preservam muitas das nossas inferências padrão, mas ferem explicitamente algumas que são aqui, por exemplo, explicitamente exploradas no sentido de se articularem elementos conceptuais que são profundamente contra-intuitivos. Por estar devidamente orientado para um pólo principal de sentido, o *design* desta anatomia é característico; a ontologia cosmológica que é proposta por Plotino é expressão viva de um jogo de conceitos que gravita em torno de uma híper-potente figura paterna.

39. 16-35. Πρὸς δὲ τούτοις κάκεινο...τὸ ὑπερβεβηκὸς τὸ νοεῖν. A partir da linha 16, Plotino intensifica o reforço da ideia de que no Intelecto cada pensamento é variegado, ao mesmo tempo que o movimento que encerra é simples e na verdade sempre o mesmo. Ou seja: se o Intelecto é pensamento, tem de ser algo múltiplo e variegado num movimento todo igual e simples; se é algo como uma espécie de toque, nada terá de intelectual. O contraste aqui observado entre as duas condicionais estabelecidas é forçado e espúrio, porque não é nada evidente a relação entre o facto de o Intelecto poder ser pensamento (e portanto ser simultaneamente algo múltiplo, variegado e perfeito de um movimento igual e simples), e ser algo como o toque e portanto, em princípio, nada intelectual. É difícil compreender à partida o ponto de comparação feito entre algo que se descreve como pensamento – uma actividade de uma entidade positivamente proposta, portanto – e algo que pode ser também visto como uma espécie de toque (*οἶον ἐπαφή*).

Reforçando a sinuosidade do texto, Plotino avança: as outras coisas vêm depois dele – e o Intelecto já era o que era antes delas. As outras entidades têm um pensamento adquirido, variado e nem sempre estável. O Intelecto, ainda que pense coisas estáveis, é múltiplo. À partida, e principalmente entre as linhas 21 e 24, nota-se bem como o texto é nebuloso – nas linhas imediatamente anteriores Plotino acabara de contrastar a ideia do Intelecto ser pensamento ou uma espécie de toque, para agora sublinhar o carácter secundário do pensamento das próprias coisas que vêm depois dele, ao mesmo tempo que sublinha novamente a multiplicidade do Intelecto e o seu pensamento estável.

Para Plotino não é certo que as coisas que vêm depois venham também a ter essência com o pensamento e que os pensamentos da SE sejam apenas contemplações vazias. Há providência no facto de existir o Uno – a questão é, todavia, perceber como é a relação consigo mesmo se o Bem não se pensa a si mesmo. Por um lado as coisas que venham depois dele podem não vir a ter essência juntamente com o pensamento – e neste caso os pensamentos deste Uno sobre si mesmo podem ser apenas e tão-somente contemplações vazias. Nas últimas linhas, o presente parágrafo termina com uma nova referência a Platão; a respeito da essência, avança-se, Platão teria referido (*Sof.* 248d-249a2)¹⁹⁸ que a essência ou que a SE haveria de pensar e que haveria de ser estável e majestosa, por

¹⁹⁸ No *Sofista* a questão coloca-se na sequência da proposta do Hóspede de Eleia, para uma definição do ser em 247d: 'ὅποιανοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ μικρότατον ὑπὸ τοῦ φανλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.' A definição reocorre em 248c para que em 249a Platão conclua que, seguindo a referida tese, teríamos de recusar a ideia de que o ser, apesar de sagrado e majestoso, fixo e imóvel, seria desprovida de intelecto. A posição, não é evidentemente aceite e logo em 249b se inverte.

não poder explicar de outra forma como na verdade considera mais majestoso e mais real aquilo que transcende o pensar.

A referência à pesquisa pelo ser em Platão é inevitável; Plotino aproveita a posição platónica para aqui tentar uma renovada caracterização do Uno. O que é evidente são os pressupostos mais básicos que laboram nesta edificação: o que é anterior tem necessariamente mais valor, o que é anterior é mais simples e portanto nele não existe multiplicidade e por isso também nenhum pensamento. A referência a Platão segue o trâmite habitual – embora evidentemente distorcendo o seu verdadeiro contexto, visa essencialmente validar a tese de Plotino. Se em Platão a questão se prendia eleaticamente em torno de uma definição do ser, aqui o problema recoloca-se e transita para a questão da natureza especial da SE. A interpretação plotiniana do texto platónico é, evidentemente, exótica – à semelhança do que tem vindo a suceder de modo sistemático, o presente parágrafo é reiteradamente descritivo e, conforme acentuámos, tortuoso. Os termos implicados são sempre confusos e as articulações conceptuais não são evidentes: as comparações, os contrastes e o registo caracteriza-se por se desenrolar numa metafísica construída debaixo de uma arquitectura que se move numa narrativa especulativa de teor mitológico. A personificação volta a estar em grande plano: há um intelecto que se contempla a si mesmo e que ao mesmo tempo se torna todas as coisas, enquanto a verdadeira origem de todas as coisas permanece imóvel e apesar de tudo inextinguível.

A memética envolvida nesta estrutura especulativa é de um ponto de vista geral conceptualmente complexa, mas a simplicidade relevante e saliente de pressupostos que violam princípios básicos de categorias ontológicas entretecidas e organizadas nesta teia de sentido torna-os vantajosos do ponto de vista inferencial. De um ponto de vista crítico, o que aflora em qualquer análise, à partida, é a arbitrariedade das implicações inferidas e devidamente propostas por Plotino; nunca é demais sublinhar: não há conexão racional entre termos como majestade, valor, imobilidade e simplicidade, tal como de igual modo é pouco transparente como é sequer possível pensar que a realidade é composta por entes cuja actividade contemplativa torna de algum modo possível a realidade que conhecemos. Onírico, elíptico e teoricamente exótico, este aparelho conceptual construído por Plotino alicerça-se na combinação de teses contra-intuitivas e de toda uma maquinaria retórica que pululam num texto rico em comparações e associações disfarçadas de abduções. O parágrafo 39 é importante porque incorpora tudo isto – nele se observam os principais eixos de uma especulação que combina o primitivo com a atmosfera intelectual rarefeita da literatura teológica.

40. 1-19. Καὶ ὅτι μὲν...ὥς δέδεικται πολλὰ. O parágrafo 40 é um dos mais longos do tratado VI.7.[38] Nele Plotino volta a reanimar o problema do contacto com o Uno e desta vez deliberadamente com o acrescento do elemento persuasivo. A ideia é intuitiva: os que já tiveram contacto com a SE sabem que o pensamento não é algo que lhe pertença – aquele que procura conhecer o Uno tem de saber que todo o pensamento provém de uma relatividade múltipla – o Intelecto. Depois, a partir da linha 5, temos: o pensamento associado ao fundamento de onde em última instância é proveniente sobrepõe-se-lhe, tornando-se a própria actividade deste fundamento; o pensamento preenche então o que ali estava em potência, sem que ele próprio engendre nada. Por outro lado e sendo um aperfeiçoamento daquilo que é, o pensamento acompanhado de essência e que dá à essência o seu próprio fundamento não pode estar naquilo mesmo de onde proveio.

Entre as linhas 5 e 13, Plotino parece procurar fortalecer o que atrás já tem sido imensamente trabalhado; intuitivamente a tese é de que o pensamento – quando associado ao Uno – se lhe sobrepõe e realizando o que ali está em potência, torna-se uma actividade própria do fundamento da realidade, sem que na verdade se produza qualquer coisa que não estivesse já no Bem.

Apesar da opacidade no registo plotiniano, o posicionamento deste texto parece perseverar no mesmo sentido geral do que até aqui foi o seu registo habitual. A pequena novidade está no reforço que Plotino faz da ideia de que no Intelecto há pensamento múltiplo que actualiza a potência da SE. Fica no entanto novamente por explicar, em rigor, este processo de acompanhamento da essência pelo pensamento e o modo como este, então acompanhado de essência, dará a esta última o seu próprio fundamento. Por si só o texto não oferece pistas; este tipo de retórica está devidamente intrincada numa combinação de termos que numa epistemologia do segredo¹⁹⁹ tornam esta constelação de conceitos saliente e relevante.

Sendo potência para gerar por si mesmo, o Intelecto gera – e a actividade dele é essência e está também de algum modo, segundo Plotino, no Uno. O pensamento e o Uno não são coisas diferentes a não ser conceptualmente (*ἡ λόγῳ*), porque em último reduto, na coerência muito peculiar da economia especulativa plotiniana, aquilo que pensa e que é actividade engendra, em última análise, uma imagem de um fundamento ou uma essência que é, na verdade, uma imagem de algo que em si mesmo não tem nem essência nem pensamento (a SE).

Entre as linhas 14 e 19, Plotino enceta provavelmente a excursão hermenêuticamente mais árdua de todo o tratado; intuitivamente, a ideia fundamental é que o Intelecto gera a essência ao mesmo tempo que está nela. A actividade dele é a essência – e neste caso pensamento e ser não são coisas diferentes, a não ser do ponto de vista da definição. Não é surpreendente esta escolha teórica. Já sabíamos que se o cume da metafísica plotiniana pertence a uma SE que está para além da essência, cabe à segunda posição da organização hierárquica ontológica a sua génese, num processo que aparentemente aparece descrito como auto-generativo e ontologicamente concomitante a todo o desenrolar da realidade. Superficialmente descritivo, o texto emerge no entanto nutrido de dificuldades que só criticamente se tornam transponíveis. Em rigor, não só todos os processos desta realidade em contínua geração ficam por explanar em pormenor como, evidentemente, ficam de igual modo por fundamentar e legitimar criticamente todas as postulações feitas.

40. 19-37. *Καὶ ἔστιν αὐτῇ...ἡ νόησις αὐτοῦ*. O texto é pelo menos de um ponto de vista meramente intuitivo bastante claro: é esta primeira actividade do Intelecto que gera um fundamento que veio a tornar-se a essência. Sendo a primeira actividade, segundo Plotino, não haverá actividade nem pensamento anterior a ele; e se por ventura este pensamento pertencesse àquele e não derivasse dele, seria, na verdade, um fundamento por si mesmo, pois não seria outra coisa a não ser uma pertença daquele. Avançando sobre esta essência que é uma imagem da SE e sobre este pensamento, não se chega à essência e ao pensamento autêntico. Aquele que avança para além do Intelecto, da sua actividade e da sua imagem abeira-se além da essência e do pensamento; em suma, aproxima-se de algo maravilhoso (*θαυμαστός*) e que ao não necessitar de nada daquilo que dele em última instância provém, não tem também em si próprio nem essência nem pensamento porque está sozinho por si mesmo.

Logo de seguida Plotino assegura que na verdade no Intelecto não havia actividade antes desta se ter realmente gerado – pois caso contrário, esta existiria antes de se ter originado. Não havia pensamento antes de primeiro ter pensado, pois de igual modo este seria uma realidade antes de se

¹⁹⁹ Pascal Boyer debruça-se sobre a lógica que anima a típica constelação de sentido que se alicerça no paroxismo e numa retórica da ambiguidade secreta. Vale a pena citar: *'The secret knowledge is more often than not either vacuous or paradoxical. In many rites the candidates are taught that the secret of the rite is precisely that there is no secret at all, or that they will not be told what it is until they reach a further stage of initiation. The rites seem to promote what anthropologist Fredrik Barth called an "epistemology of secrecy," a notion that knowledge is intrinsically dangerous and ambiguous.'* (Boyer 2001, 244)

ter propriamente originado. Este pensamento, relativo à SE, é evidentemente pior que ela. Aqui articulam-se dois posicionamentos em feixe: por um lado não há pensamento no Bem e por outro lado, avança o texto, não é de igual modo possível pensar o Bem. Na SE ou não há nenhum pensamento, ou então, a havê-lo, existirão juntos – o bem e o que é inferior a ele – numa unidade.

Entre as linhas 19 e 37, existem vários momentos a assinalar; de um ponto de vista geral, o aspecto mais importante a assinalar prende-se com o evidente fenómeno de correcção teológica: o texto insiste em descrições pormenorizadas de alegados factos metafísicos e está especialmente preocupado no reforço de alguns pormenores que alicerçam a suposta relação entre o Intellecto, a sua actividade própria, e claro, o Bem. Desde a secção anterior que o texto insiste numa sinuosidade descritiva difícil de superar; aqui a questão que se coloca é outra, bem no seguimento aliás do que já tinha atrás sido firmado. Intuitivamente a ideia transmitida passa por propor que é a primeira actividade a responsável por gerar um fundamento que, sendo uma imagem de algo tão grande como o Bem, acabou por tornar-se uma essência. Depois Plotino alicerça a relação de derivação que existe entre esta parte e a SE; se acaso se tratasse de uma relação de pertença, seria um fundamento por si mesmo. Fica evidentemente por explicar o que é que neste caso uma coisa implicaria outra; ou seja, porque é que uma relação de pertença tornaria o fundamento uma coisa em si mesma, enquanto, por outro lado, a relação de derivação conserva, hipoteticamente, uma relação de dependência última com a SE. O texto por si só não é transparente e é logicamente débil.

A frase entre as linhas 23 e 25 firma uma evidência – antes desta primeira actividade, simplesmente não há pensamento que lhe seja prévio. Depois adianta-se: o indivíduo que avançar para além desta essência – que é, em último reduto, uma imagem da SE – chegará ao que está sozinho por si mesmo, isto é, a algo maravilhoso e que não tem nem essência nem pensamento. O trabalho metafísico entrecruza-se aqui com uma ontologia que aparentemente está em processo; em resumo, o fundamental a registar é que por um lado a realidade é em último lugar constituída por algo maravilhoso à qual, mediante um certo tipo de ritos, podemos aceder para plenitude própria e o regozijo ético.

A partir da linha 30 até à linha 34, reitera-se a ideia transmitida entre as linhas 23-25. Em suma, o Intellecto não gerou o pensamento por si mesmo – pois tal seria indicativo suficiente que de algum modo ele já existiria. O remate final de todo este posicionamento faz-se com a afirmação de que o pensamento é pior do que aquele que o engendra – neste caso, em último reduto, a SE.

O que é bastante visível é a presença da regra de ouro metafísica plotiniana; o que é antecedente determina o procedente em poder: ser e actividade; neste caso toda a maquinaria retórica de Plotino nesta secção parece organizada num fluxo de informação contínuo, elíptico, reticulado e todo muito orientado para uma defesa deste princípio director da especulação plotiniana. De um ponto de vista crítico, o texto é frágil porque é perfeito de frases que não veiculam verdadeiras proposições; o que é essencial no entanto apreender é justamente a forma geral da anatomia especulativa da obra: a insistência numa extravagância de pormenores elípticamente entretecidos fundam uma saliência conceptual densa, mas no seu núcleo perfeita de apenas uma pequena unidade de informação extraordinariamente saliente.

40. 37-56. *Εἰ δὲ χεῖρον ἔσται...εἰδὲ μία, τί ζητεῖ;* As últimas linhas do parágrafo 40 insistem no que atrás já foi sublinhado; para Plotino é natural que o pensamento não esteja no Bem, mas sendo inferior é dignificado por ele. Livre de pensamento, o Bem encontra-se, na realidade, liberto de si mesmo, puro e uno. Entre as linhas 43 e 49, o texto regressa à crítica peripatética: se se quisesse tornar a SE aquilo que ao mesmo tempo pensa e é pensado por si mesmo, ou seja, essência e pensamento associado à própria essência, seria alegadamente necessário outro Bem, já que a actividade é um aperfeiçoamento daquilo que lhe dá origem e que no fundo é a sua própria condição

de possibilidade. Este fundamento que é uma imagem tem, segundo Plotino, uma natureza anterior a si própria – e é através desta que o pensar se torna natural. O pressuposto do anterior superior é aqui omnipresente; o Intellecto tem algo em que pensar porque há algo anterior a ele. Sempre que se pensa a si mesmo é de algum modo como se compreendesse aquilo que teve a partir da contemplação do outro nele. Ou seja: quando se compreende a si mesmo, o Intellecto é como se, dividido em agente reflexivo e objecto sobre o qual há reflexão, compreendesse aquilo que tem, o que recebe a partir da sua própria contemplação de outro que em última instância nada mais é senão ele próprio.

As últimas linhas deste parágrafo exprimem bem o que temos vindo a analisar; os pressupostos básicos da coluna vertebral entretecida entre a simplicidade, a origem e o poder são ideias nodulares de um horizonte de sentido fundamentalmente comprometido com uma estratégia retórica, toda desenvolvida e devidamente articulada em torno de um conceito sobrenatural. Plotino está aqui assaz interessado em alicerçar com veemência que ao contrário da sugestão aristotélica, o Uno não se pensa a si mesmo. Isto não corresponde a uma eventual estratégia de despersonalização desta estrutura; ao invés, a proposta de que Uno não pensa tem unicamente em vista a obediência ao princípio da simplicidade da SE. Depois e a partir daqui, instala-se o que dentro da economia do texto plotiniano é de esperar: dada a pluralidade e multiplicidade do Intellecto, cabe-lhe o papel quer de fundamentação essencial da realidade, quer o pensamento de si próprio. Em rigor, Plotino não oferece razões para as inferências que produz; na verdade, é difícil de compreender, por exemplo, como é que a multiplicidade está relacionada com o pensamento ou a actividade e porque é, em rigor, necessário algo anterior ao pensamento.

São evidentes também aqui os traços personalistas de uma metafísica que está profundamente comprometida com uma interpretação da realidade que é antes de tudo religiosa. O exercício da metafísica leva Plotino a postular e especular pormenorizadamente, neste caso, sobre as características do Intellecto, do Uno e da Alma que, apesar de fundamentarem a realidade sensível que conhecemos, têm características que são tipicamente reconduzíveis a padrões conceptuais que por um lado violam certas expectativas inferenciais comuns a partir de categorias ontológicas.

De um ponto de vista lógico é evidente a debilidade deste texto: os conceitos estão estruturados por meras associações de ideias que no fluxo especulativo se ligam através dos pressupostos básicos que fundamentam toda a corrente de inferências avançadas.

A partir da linha 50 e até ao fim do presente parágrafo, Plotino introduz um conjunto de interrogações retóricas que gravitam todas em torno do reforço da ideia de que o Uno, por ser um só, não se pensa a si mesmo, não deseja nem procura. A coluna vertebral do que é introduzido assenta na tese de que por não haver algo que no limite seja exterior ao Uno, não seria possível avançar a tese de que este pensaria a sua potência por meio da qual seria possível essa apreensão. O parágrafo termina justamente com uma interrogação final que visa insistir na impossibilidade de no Uno existir desejo, pois no que respeita à coerência teórica de Plotino, naquilo que é definido como absolutamente uno, não é possível haver qualquer tipo de multiplicidade. Nestas últimas linhas do parágrafo, emergem problemas que não são novidade e que já tivemos oportunidade de realçar; para além da personificação evidente destas principais estruturas que constituem a realidade última segundo Plotino, o importante é sublinhar que se está igualmente longe de esclarecer a natureza desta associação entre a ideia de multiplicidade e a questão do pensamento. A problemática aqui, como aliás é habitual, está na definição dos termos e parece jogar-se apenas no tipo de tratamento especulativo que Plotino dá às questões que aborda; é que à partida não é evidente e não é rigorosamente descrito porque é que, em termos abstractos (elidindo neste caso, por exemplo, o facto de que qualquer agente pensante tem de ter um cérebro), ao haver uma coisa que pensa, está necessariamente implícito que exista multiplicidade.

41. 1-17. Κινδυνεύει γὰρ βοήθεια... τὴν οὐδενὸς δεομένην. O parágrafo 41 começa com a explicitação de que o pensamento, apesar de pertencer às naturezas mais divinas, é na verdade também um sinal de inferioridade face à superioridade da SE. Por um lado, o pensamento é como se fosse um olho para a cegueira, mas por outro lado, segundo Plotino, porque é que o olho – que é ele mesmo luz – precisará de ver o ser? A primeira condicional que se segue explica: se quem tem trevas em si mesmo precisar da visão, procura em si próprio luz através do olho²⁰⁰. A segunda condicional acrescenta: se o pensar é luz e a luz não se procura a si mesma, logo aquele raio de luz que não busca a luz não procura acrescentar a si o pensamento. Na linha 9, torna-se evidente que para Plotino o Uno não tem percepção de si próprio porque não precisa. No Uno não há dualidade nem multiplicidade; por um lado, a SE, o pensamento e aquilo que é pensado perfazem três, mas por outro lado, se o mesmo é intelecto, pensamento e objecto de pensamento, tornando-se todos um só, desaparecerão neles mesmos, enquanto se se distinguem através da alteridade, e não serão o Bem. Para Plotino é claro: tratando-se da melhor natureza, não precisa de nenhum auxílio e por isso há que pôr de lado todas as outras coisas. Entre as linhas 16 e 17, Plotino deixa bem claro que no caso do Uno é evidente que acrescentar é sempre tornar inferior²⁰¹.

O facto das primeiras linhas deste parágrafo introduzirem a comparação do olho e da luz é conceptualmente relevante. A saliência conceptual está, neste caso, na introdução de elementos que são absolutamente contra-intuitivos, porque ferem expectativas ontológicas básicas. Na linha 4, de algum modo Plotino avança a tese obscura de que o olho é, ele próprio, luz. O problema recoloca-se na linha logo abaixo quando Plotino numa frase condicional, identifica desta feita o pensamento e a luz. A ideia fundamental parece ser: o olho, tal como o pensar, são comparados à luz – e neste caso o texto de Plotino aparece para reforçar a ideia de que no ápice da metafísica por ele proposta, o ente que está no cume da hierarquia ontológica, ou conforme metaforiza Plotino, o raio, não procura a luz, ou seja, não pensa. A tese regressa sempre ao pressuposto básico da superioridade do anterior: por ser o melhor, o Uno não necessita de procurar ou de desejar – no fundo, e tentando seguir a comparação plotiniana, não precisa de olhar. Sendo um só, nele, supostamente, não há lugar para existirem muitas coisas, e na verdade, conforme aliás nos descreve o texto, não há tão-pouco espaço para sequer existirem duas. A SE, o pensamento e o objecto do pensamento formam o tríptico basilar deste trabalho metafísico assim proposto, expresso por uma literatura elíptica, em grande parte constituída por figuras de estilo obscuras e num registo intelectual de debilidade argumentativa e crítica profunda. As primeiras linhas do parágrafo 41 são na prática meras descrições do que decorre dos pressupostos básicos que fundam todo o trabalho metafísico de Plotino. A natureza arbitrária e, na verdade, injustificada das implicações que reúnem as ideias aqui avançadas mostra bem o carácter pouco analítico deste texto; importa no entanto e para já sublinhar o peso conceptual de toda uma tessitura literária que se revela de uma inegável exuberância por causa de conteúdos que assumem, muitas vezes, contornos bastante singulares no contexto de uma racionalidade transparente e crítica.

41. 17-39. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἡ νόησις...κατηγορεῖν αὐτοῦ ὡς παρόν. Até ao final deste parágrafo, Plotino vai insistir numa descrição negativa da natureza da SE. As implicações articuladas logo a partir da linha 17 são complexas e sinuosas; Plotino avança: para nós o pensamento é algo belo porque a alma de cada um precisa de ter intelecto, quando justamente no caso do Intelecto, o ser e o pensamento são o mesmo. Associado ao pensamento, o Intelecto compreende-se a si mesmo

²⁰⁰ A questão da visão e do toque pode ser revisitada em V.3.[49] 10. 7 e sgs., VI.9.[9] 9, VI.9.[9] 4 e até em III.5.[50] 3.

²⁰¹ A referência ao *Frag.* B3DK de Parménides é evidente, mas mais uma vez o relevante é que Plotino compromete o sentido original da citação.

e a ideia é que de algum modo o pensamento, nesta fase, produz o ser. Se fosse absolutamente uno, bastar-se-ia a si próprio e não haveria necessidade de ter qualquer conhecimento de si mesmo. Na esteira disto, é por esta razão que o ‘conhece-te a ti mesmo’, refere Plotino, só diz respeito àqueles que por causa da sua multiplicidade têm a tarefa de se compreender a si próprios e de com isso, aprender também que não conhecem todas as coisas, ou na verdade nenhuma, por na realidade não conhecerem o princípio dominante que as possibilita. Pelo contrário, quando algo é algo Uno, é de forma maior do que a mera conformidade do eventual conhecimento de si mesmo. Daqui Plotino infere: o Uno basta-se a si mesmo, ou seja, nem sequer para si próprio é um bem – é-o, no entanto, para os outros que precisam dele, enquanto, ele não precisa de si mesmo. Não olha para si próprio, porque nele não existe nada a conseguir, não existe nada a desejar a partir da visão. Cedendo o olhar àqueles que vêm depois do Uno, nada se consegue associar a ele – nem mesmo a essência ou o mero pensar.

O reconhecimento do pensamento como algo superior é algo que é aqui assumido; o problema é, no entanto, que as razões que levam a este tipo de posicionamento não são nada evidentes. Neste caso o pensamento surge imediatamente associado ao Intellecto e, por conseguinte, também à alma – mas o que é certo é que não são transparentes as razões profundas para a associação entre uma actividade e as estruturas inteligíveis propostas. Outro problema se coloca na especulação em torno do auto-conhecimento: por um lado torna-se mais uma vez evidente o registo personalista bem estabelecido, mas por outro lado é, conforme aliás já atrás tínhamos aludido, pouco clara a associação entre a suposta inexistência de uma multiplicidade na SE e este tipo de conhecimento. De um ponto de vista intuitivo, o modelo aqui construído parece pelo menos superficialmente compreensível ao sugerir um raciocínio assim:

1. A SE é absolutamente Una.
2. Só é possível existir auto-conhecimento nos entes onde haja multiplicidade.
3. Logo, a SE não se conhece a si própria.

O problema está na proposição 2.: de um modo genérico é difícil compreender qual é a natureza da implicação que torna mutuamente exclusivo o conhecimento de si mesmo e da unidade. É evidente que intuitivamente se entende; mas a tese funciona fazendo um uso de um dualismo instalado, em último reduto, entre a origem e o originado²⁰².

²⁰² Sobre a eminente figura de uma dualidade fundamental que atravessa transversalmente grande parte da especulação filosófica platónica dela procedente, fica a nota de António Damásio, no seu famoso *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*: ‘Now, some may ask, why quibble with Descartes rather than with Plato, whose views on body and mind were far more exasperating, as can be discovered in the *Phaedo*? Why bother with this particular error of Descartes? After all, some of his other errors sound more spectacularly wrong than this one. He believed that heat made the blood circulate, and that tiny, ever so fine particles of the blood distilled themselves into "animal spirits," which could then move muscles.’ (Damásio 1995, 250) O dualismo em Plotino é definitivamente complexo tendo em conta a ideia de que o sensível procede, na verdade, também da SE. Nesta passagem o problema é no entanto ainda mais complexo, porque não se trata apenas de uma questão animada por uma dualidade entre o sensível e o inteligível; o fundamental aqui gravita em torno da ideia de que dado a absolutidade da SE, não é necessariamente possível que nela exista a multiplicidade precisa para que haja um pensamento sobre si mesma. O carácter deste tipo de especulação é profundamente especulativo: por ser maximamente simples, aquilo que é absolutamente Uno não pode dividir-se simultaneamente em agente de pensamento e objecto dessa agência. Fica evidentemente por demonstrar de que modo as implicações lógicas ocorrem neste caso; ou seja, no limite e para o bem do presente argumento, dando por adquirido a existência de um ponto de origem fundamental e simples, o problema passa por tentar explicar o que nele significa na verdade e em profundidade uma alegada dualidade entre coisa pensante e coisa pensada. Note-se que este problema

Na coerência especulativa plotiniana, aquilo que é múltiplo está necessariamente inclinado não só para a apreensão de si mesmo, mas também para o conhecimento de todas as outras coisas. A partir daqui, Plotino é intelectualmente ágil e continua na expressão dos pressupostos típicos que tem vindo a edificar: o importante a reter passa pela ideia de que na realidade, por serem múltiplas, e apesar do natural desiderato de auto-conhecimento e de entendimento da alteridade, as coisas múltiplas – por ser impossível estarem inteiradas de um conhecimento absoluto do princípio que as possibilita e sustenta – nada podem conhecer. Isto deixa-nos exactamente com a percepção estranha de que: a) por um lado, abaixo do Uno os entes não conhecem de modo autêntico, porque não têm nenhuma espécie de acesso ao princípio que fundamenta a realidade de que eles mesmos fazem parte; b) por outro lado, por ser perfeitamente uno, o próprio princípio superior que serve de alicerce a todos os entes desconhece-se em absoluto.

Para nós é evidente que apesar de naturalmente intuitivo, de um ponto de vista lógico todas as articulações e implicações conceptuais introduzidas aqui por Plotino são espúrias. A saliência deste registo assenta fundamentalmente no seu carácter figurativo; estamos perante uma metafísica com matizes mitológicos e religiosos profundos e que está na verdade comprometida com combinações, variações e pormenores conceptuais reunidos em pequenos aglomerados teóricos que constituem toda uma coluna vertebral fundamental que anima a especulação plotiniana.

Nas últimas linhas do parágrafo, Plotino faz uma referência directa ao *Parménides* (141e-142a); a estratégia é, como de resto já assinalámos, habitual em Plotino e passa nitidamente por conferir autoridade ao que o texto pretende edificar. Em suma, no último par de linhas do parágrafo 41, o texto reforça a ideia que tem vindo a reiterar: por nada ser possível afirmar como presente na SE, ela não é nem verdade, nem razão, percepção ou até mesmo conhecimento. Isto é, por ser absolutamente Uno, sobre o Bem ou sobre Deus não é possível afirmar que algo nele esteja presente. Os pressupostos e as articulações que levam a esta ilação são discricionários; conceptualmente pesado e saliente, o texto apresentado é uma original sùmula de conceitos filogeneticamente retraçáveis a origens mais ou menos remotas, mas também de intuições arcaicas, aqui no entretecer de uma teoria geral sobre a realidade, tornadas mais sofisticadas, refinadas e substancialmente, também e no geral, mais fáceis de reproduzir.

42. 1-24. *Ἀλλ' ὅταν ἀπορῆς..εἰς ψυχὴν ἀνηρτημένων.* As primeiras linhas do último parágrafo do tratado VI.7[38] são expressão viva do ponto de vista que atrás retratámos. O texto e a sugestão deixada agora por Plotino tornam-se bem mais transparentes: se de um ponto de vista racional existirem dificuldades em perceber as questões que até aqui se colocaram, o importante passa por relegar o que se considera ser majestoso para segundo lugar, não lhe acrescentando os segundos nem os terceiros por sua vez aos segundos. Deve deixar-se cada um destes no seu lugar, suspendendo cada uma das coisas que vêm a seguir umas às outras como que girando em torno daquela que é independente. Entre as linhas 9-10, a referência a Platão visa reforçar a mesma ideia; para Plotino todas as coisas estão em redor do rei de todas as coisas, isto é, fazendo o paralelismos

nem parece sequer colocável daquele ponto de vista que a ciência cognitiva trata hoje em dia este problema; seguindo, por exemplo, António Damásio, a ideia fundamental passa pela tese de que o mental é efeito do fundamento biológico de cada indivíduo. No horizonte de Plotino, este processo causal parece invertido: o sensível é causalmente gerado pelo inteligível – sendo que neste último, por ser necessariamente simples, não existe multiplicidade ou composição. Este é o núcleo elementar de toda a arquitectura e anatomia profunda da especulação plotiniana; voltaremos a este problema, já adiante. Neste contexto vale a pena citar Margaret Miles: '*Plotinus's primary dualism – the word is notoriously slippery and difficult to define – is that of the source and the multiple living beings generated by it.*' (Miles 1999, 164)

sugerido, do Uno, e todas elas, em último reduto, existem por causa dele – refere Plotino, remetendo para a famosa platónica passagem da *Carta II*, 31e1-2.

As últimas linhas do tratado aqui investigado estão obcessivamente empenhadas no estabelecimento da centralidade fundamental da SE; sendo a causa do ser de todos os entes, a SE é diferente de todas as coisas e nada do que está presente em todos os seres está de igual modo presente também nela. Sendo a causa de todas as belezas, é evidente, conforme Plotino já tinha aliás afirmado, que o belo pertence ao mundo das formas, enquanto o Bem, por ser diferente do Intelecto, está acima de todo o belo.

As últimas linhas do parágrafo são dedicadas ao reforço da gradação que anima toda a anatomia metafísica plotiniana. As segundas coisas dependem das primeiras, enquanto, por sua vez, as terceiras dependem das que surgem depois delas. Depois das terceiras, vem o cosmos – que depende, em última análise da Alma. Assim, a Alma depende do Intelecto e este do Bem. Por conseguinte, tudo depende em última instância daquele centro nevralgico - o Uno - que é causa, através de intermediários, e com maior ou menor distância, do ser de todos os seres.

De um ponto de vista lógico, são evidentes as debilidades de um texto que se deixa definir por articulações conceptuais que correspondem, na sua grande maioria, a um entretencimento de ideias. As ilações retiradas dos pressupostos plotinianos são acossadas até à exaustão; o texto de Plotino é muitas vezes elíptico, pouco transparente e de um teor apenas vagamente argumentativo. Neste sentido é importante reter dois aspectos que neste último parágrafo se tornam evidentes: por um lado, a complexidade do posicionamento das teses avançadas são expressão evidente de um claro fenómeno de correcção teológica, só contornado pelos pequenos aglomerados teóricos que formam a coluna vertebral do esqueleto básico da anatomia especulativa de Plotino; por outro lado, o que é neste contexto também indubitável é a saliência dos conceitos recriados – a violação pontual de determinadas expectativas ontológicas basilares são um sinal fundamental de que estamos perante uma interpretação religiosa da realidade. Neste momento e chegados ao parágrafo 42 nesta investigação, é bem evidente a forma da anatomia desta especulação: devidamente descarnada, a tese fundamental assenta numa metafísica do fundamento, tipicamente assente na inferência de estruturas basilares da realidade, neste caso, conforme o platonismo mais típico, justamente a partir da sensibilidade. A gradação ontológica neste momento tão vincada aqui por Plotino é expressão viva de uma onto-teologia que passa essencialmente por representar a existência de um ponto de vista mitológico, amalgamando em simultâneo tonalidades teóricas que pertencem evidentemente a registos diferentes e que passam tanto pela cosmologia (este aspecto é bem evidente nas últimas linhas do presente texto, com a insistência de Plotino na disposição circular da realidade organizada e ordenada por princípios que são o seu princípio e finalidade), como, no limite, pela ética proposta. Para já, neste momento importa reter o seguinte: a existência dos entes servem a Plotino para a inferência de que por causa deles é necessário implicar a existência de uma super-estrutura tripítica que num primeiro horizonte de sentido é a condição de possibilidade ontológica de toda a realidade, mas é também o alicerce de uma determinada orientação ética do indivíduo, rumo à sua plenitude²⁰³.

²⁰³ Na esteira de todo este lastro teórico que temos vindo a desenvolver, retenham-se as palavras de Emilsson: *'But of course the Neoplatonic hierarchy is for the most part intended to account for quite different things than modern science. It is not easy to characterize what is meant to explain without recourse to very abstract, rather unilluminating philosophical jargon. Something has already been said about the Neoplatonists' concern with the notions of unity, multiplicity and being. In part this concern takes the form of a conceptual analysis of these notions and their connections. But the analysis is never a mere disinterested conceptual inquiry into everyday concepts, because the Neoplatonists attempt to present a certain Weltanschauung through their analysis. Plotinus' philosophy is an attempt to discuss ultimate questions about the*

No último parágrafo deste tratado, é também evidente a preocupação retórica de Plotino ao fazer duas referências ao mestre ateniense. A distorção do sentido original das palavras de Platão é bem visível; do ponto de vista do texto, o que importa neste caso é, conforme aliás já atrás o referimos, assegurar uma continuidade viva entre a novidade hermenêutica da realidade e a tradição mais remota e celebrada.

world and man's place in it. What are the reasons for being? How are we, as knowing subjects, related to the world and its causes? The crucial element in Plotinus' answers to these questions is the idea that there is a viewpoint from which the diversity of things – including the distinctions between subject and object, knower and known – do not exist. The hierarchy is supposed to explain how this is possible, and also how diversity and the subject-object distinction arise.' (o negrito é nosso) (E. K. Emilsson 1988, 21-22)

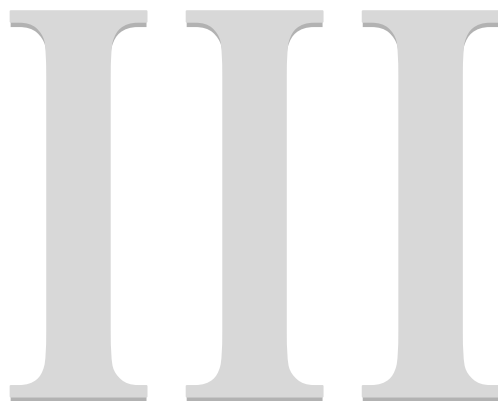
EXPLICAR PLOTINO

DAVID G. SANTOS

– TRATADO 38 (VI.7) –

COMO A MULTIDÃO DAS FORMAS VEIO A EXISTIR E SOBRE O BEM

PLOTINO



EXPLICAR PLOTINO

No cerne desta investigação está um comentário rigoroso e pormenorizado do tratado VI.7.[38] de Plotino. Entre vários aspectos que emergiram da análise efectuada, há alguns pontos que importa agora desenvolver. Os pressupostos que tornam o horizonte de trabalho especulativo de Plotino possível são essenciais para compreender uma arquitectura complexa, com uma miríade de mini teorias quase sempre devidamente articuladas e que emergem ao longo de um texto articulado num todo e numa coerência nebular difícil de decompor. Para o presente momento desta investigação, o importante é expor com rigor os principais alicerces que organizam de um ponto de vista teórico a globalidade do horizonte de trabalho da actual proposta teórica plotiniana.

A metafísica de Plotino está essencialmente comprometida com a tese de que a realidade se alicerça num fundamento com características próprias que têm efeitos relevantes no resto da estrutura ontológica proposta. O importante a reter passa pela caracterização do centro fundamental de uma metafísica que está organizada em torno de um só feixe de propostas absolutamente nucleares:

1. Todas as coisas compostas são perfeitas de coisas simples; logo, há uma coisa simples a partir da qual todas as coisas são geradas.
2. Há pelo menos uma coisa simples – X –, tal que essa coisa não é uma coisa.

Ou seja: de forma mais intuitiva, dado o próprio contexto plotiniano e tendo em conta que a SE, neste caso, é um nome genuíno vem:

2'. A SE não é²⁰⁴.

Para além da falácia anfibológica evidente que 1. encerra e da contradição referencial bem manifesta em 2., a partir daqui o importante é que Plotino associa um certo número de explicações que visam sustentar esta proposta e que têm reverberações evidentes na globalidade da anatomia teórica por ele avançada. As mais importantes gravitam todas em torno desta esfera de sentido fundamental: na esteira de 1. e 2. infere-se o poder causal e genesíaco infinito da SE, a sua transcendência absoluta relativa aos demais entes que perfazem toda a realidade e, no fundo, também, a sua unidade que no contexto parece implicar, necessariamente, uma suposta ausência de qualquer tipo de dualidade. Entre 1. e 2. existem também conceitos auxiliares que acomodam a

²⁰⁴ A questão aqui levantada é complexa e remeteria toda esta pesquisa para uma outra ordem de sentido. No âmbito do presente estudo e na esteira de um sem número de investigadores do pensamento e da língua clássica grega – como é o caso de Lesley Brown e Charles Kahn –, convém apenas assinalar que o significado do verbo *εἶμι* se concentra num quádruplo sentido. Em Grego antigo, o significado deste verbo é extremamente polissémico e pode verter-se para pelo menos quatro tipos de significados – o sentido veritativo, o existencial, o identitativo e o predicativo. A questão torna-se mais premente depois de tomar em linha de conta o trabalho de 1994 de Lesley Brown a propósito do *Sofista* de Platão; ao assinalar uma falácia *secundum quid*, percebe-se que no problema concorrem questões semânticas e sintáticas. Os problemas semânticos no contexto plotiniano são evidentes: à partida, o Uno não é aquilo que é idêntico a si mesmo, nem aquilo que existe em sentido estrito, e nem sequer aquilo que é verdadeiro e que em rigor não pode também ser reconduzido a um mero predicativo de qualquer sujeito. O fundamental, cremos, está aqui de facto na falácia sintática apontada por Lesley Brown e que aqui sofre uma pequena distorção: se no *Sofista*, o problema fundamental passa pela inferência abusiva a partir de 'X é algo' para 'X é', em Plotino a questão parece passar pelo abuso de inferir que 'a SE não é algo' para 'a SE não é'. É evidente que este diagnóstico é apenas formal; no núcleo deste assunto, como iremos ver gravita o problema da saliência conceptual e da violação mais ou menos sistemática das expectativas básicas fundamentais.

inferência; em 2., o problema da contradição referencial é expressão latente de 1.: a ideia fundamental passa por articular as teses de que àquilo que é absolutamente simples não se pode predicar o atributo da existência. Este problema é profundo e agita-se justamente na esfera do problema que havia sido recriado pelo eleatismo platónico em torno da referência ao que não existe. Plotino não é inovador neste passo – a sua teologia negativa é, aliás, expressão viva deste legado, uma vez que em concomitância com a lógica de Parménides, por não ser possível atribuir ser ao Uno, dele não se pode na realidade dizer nada com o devido valor de verdade.

De um ponto de vista lógico, este posicionamento face ao verbo *ser* leva à ideia de que para Plotino o verbo *existir* deve mais ser visto como um predicado de segunda ordem; trata-se daquele atributo que só é verdadeiro de um dado predicado de primeira ordem *F* se, e só se, *F* for verdadeiro de pelo menos um indivíduo num dado domínio de indivíduos. A ontologia de Plotino constrói-se justamente tendo por base a ideia de que há nela um elemento com características ontológicas excepcionais. A doutrina ontológica básica que subjaz ao posicionamento avançado assenta na vindicação de que há uma distinção substantiva e clara a fazer entre um fundamento genesíaco da realidade e o conjunto de entes que dele, em última análise, procede e depois, mais tarde, regressa. Entender a natureza do próprio conceito de geração e o estatuto de «coisa gerada» passa por compreender que a causalidade plotiniana subentende uma noção fundamental e de alavancagem de todo o ideário plotiniano. O conceito de causalidade aqui subentendido passa pela ideia de que, à excepção da SE, todas as coisas são expressão viva da natureza produtiva e espontânea daquilo que na hierarquia do poder e do ser de todas as coisas, está no ápice ontológico proposto.

Assumindo esta característica absolutamente generativa da própria SE, a análise desta construção leva-nos ainda ao seguinte apontamento central de que todas as coisas – enquanto produtos da SE – estão, por sua vez, ontologicamente comprometidas ao regresso ao princípio que as originou.

As consequências internas que esta mini teoria tem no interior do imaginário que este tratado avança são múltiplas, mas as que são de sublinhar têm directamente que ver com questões que se prendem com o domínio da ética. Conforme tivemos oportunidade de expor na parte anterior do presente estudo, não há quaisquer vínculos lógicos que associem estes domínios; contudo, adiante, veremos porque surgem anatomicamente ligados numa coerência que parece axial. Na esfera das consequências de 1. e 2., a tese fundamental passa pela ideia de que o Homem só se torna um real e inteiro agente ético a partir do momento em que ao nível do intelecto justapõe a sua vontade própria à vontade da SE. Esta construção teórica denuncia à partida um aspecto que importa salientar: a activação de uma entrada teórica profundamente antropomórfica no trabalho metafísico de Plotino denuncia bem o carácter teológico de uma metafísica que aparece comprometida com características que estão evidentemente centradas na produção de descrições de eventos que suportam e possibilitam a génese e a manutenção da realidade tal qual a conhecemos.

No seguimento de 1. e 2., Plotino distingue a verdadeira existência do ser material e do ponto de vista etológico, esta decisão percorre os trâmites habituais da especulação tipicamente religiosa: o processo de emanção é causalmente eficiente e através dele a primeira estrutura ontológica fundamental a estabelecer-se é o Intelecto. O Intelecto está encarregue da espontânea intuição de verdades auto-evidentes que garantem, por sua vez, a organização racional da realidade procedente; no Intelecto as formas são imagens da SE e neste sentido importa ressaltar a peculiaridade de que no conjunto destas ideias estão não só formas genéricas, mas também as particulares. Em suma: embora o Intelecto contenha os arquétipos perfeitos de tudo aquilo que procede a partir do seu próprio poder criativo, é ao mesmo tempo cognitivamente idêntico às formas numa verdade eterna e una que possibilita toda a racionalidade não só cognitiva, mas até estrutural da própria realidade. Na esteira desta pequena constelação de conceitos, a Alma acaba por aparecer no ideário plotiniano

enquanto causa da vida e do movimento no mundo sensível. A ideia passa muito pela tese de que embora o Intelecto represente de modo muito próximo a simplicidade absoluta da SE e seja por isso, essencialmente, um dispositivo de auto-reflexão contido na cognição de si mesmo e das formas que o perfazem, a Alma corresponde a uma espontânea emergência desta multiplicidade paradigmática num estrato da realidade cuja natureza material implica um certo desfasamento das coisas vivas (com *βίος*) e a efectivação da sua essência.

Numa hierarquia ontológica tríplica, o essencial passa por uma fundamental ideia de que todas as coisas são na verdade representações e instrumentos daquelas que as precedem. Assim: a Alma é o princípio de todo o desejo que anima a vida de todos os animais e de todas as suas actividades orgânicas, ao mesmo tempo que o Intelecto é o princípio de toda a actividade intelectual e das formas que o constituem, tal como de resto, em primeiro lugar, a SE é na verdade apenas o princípio da existência de todas as coisas. Neste esquema, a alma é a *ἀρχή* do movimento incarnado, ou seja da actividade das coisas vivas e que, no caso de Plotino, passa não só pelos indivíduos meramente animais, mas também, do ponto de vista de uma Alma universal, do próprio cosmos. Derivadas do mesmo princípio, as almas individuais e a Alma são na verdade instanciações daquilo que explica o movimento incarnado. As duas são a mesma em forma (*ὁμοειδής*), mas a Alma precede ontologicamente as individuais, tal como de resto os corpos particulares são na verdade partes do corpo do universo.

Tácita ou explicitamente, a ideia é que encontramos sempre versões renovadas do que realçamos em 1. e 2.; ou seja: na esteira da relação entre a universalidade e a particularidade cindida entre as fronteiras da individualidade das almas – por exemplo, a simpatia (*συμπαθεῖν*) entre os indivíduos –, o facto de os seres vivos poderem partilhar o prazer e a dor uns com os outros é introduzido por Plotino como uma alegada evidência da unidade última da Alma que, neste caso e em última instância, possibilita – numa cadeia bem determinada de poder e ser – todo o tipo de individualidade.

O que há a realçar na proposta metafísica deste tratado VI.7.[38] gravita em torno de um feixe de ideias organizadas à volta de um núcleo fundamental. O principal é percebermos que este programa se resume a uma pesquisa das causas e dos princípios que possibilitam e organizam a realidade. As inferências introduzidas relativas ao tríplico metafísico basilar articulam-se a partir da intuição de que a realidade é hierarquicamente organizada numa causalidade vertical assente em princípios com matizes claramente onto-teológicos. Do ponto de vista argumentativo, e retirando todos os matizes retóricos que permeiam como vimos transversalmente todo o tratado, as principais inferências que validam o fluxo de conclusões na direcção de uma metafísica do fundamento sustentada em princípios generativos firmam-se sempre tácita ou explicitamente em raciocínios que são introduzidos como inferências para a melhor explicação.

Sistematizando e de um ponto de vista mais formal, o eixo conceptual mais básico de Plotino alicerça-se também numa falácia da permutação dos quantificadores que se articula com a de uma real hierarquia ontológica. Para Plotino é evidente a seguinte estrutura inferencial falaciosa:

3. Todas os seres têm uma causa; logo, a SE é a causa de todos os seres.

No seu conjunto, 1., 2. e 3. arvoram todo um horizonte de sentido especulativo que se articula pormenorizadamente a partir destas bases. O que é importante e central aqui é perceber que o mundo material é expressão de um processo de emanação espontânea dos princípios que são, em última instância, a sua condição de possibilidade. De um ponto de vista filogenético, não podem restar dúvidas de que Plotino se apoia num fluxo cultural que, embora complexo, lhe serve de suporte; o fundamental agora, é compreender por um lado a originalidade anatómica da proposta

teórica de Plotino, mas também e essencialmente o facto dessa estrutura básica ser expressão viva de decisões cognitivas que estão profundamente vinculadas ao imaginário arcaico religioso, e depois a uma gramática universal com características elementares que é possível reconhecer e esquadrihar de modo rigoroso. Para nós a questão essencial passa agora justamente por compreender o fundamento das escolhas de Plotino; ou seja, em última análise, conhecer as causas de uma arquitectura especulativa não assente apenas na introdução de uma coerência superficial bastante intuitiva, mas sobretudo baseada em violações básicas de expectativas inferenciais ontológicas elementares²⁰⁵.

1. A ANATOMIA COGNITIVA DE UMA CRENÇA: O CASO DE PLOTINO

Na introdução deste estudo, deixámos à partida bem claro de que partimos de uma perspectiva evolucionista. O fundamental aqui não é evidentemente explorar um posicionamento face à teoria da evolução no campo da Biologia, mas trata-se ao invés de compreender que importância tem para a presente investigação a teoria da evolução na esfera do espaço cultural. O argumento tem uma estrutura claramente abductiva e tem especial cuidado relativamente à simplicidade da hipótese que o sustenta. A ideia fundamental passa por pensar a cultura animal como um produto proveniente de um sistema de condições básicas que derivam de um determinado equipamento biologicamente determinado e que neste caso constituem uma característica nuclear da mente humana – o pensamento religioso. Esta abordagem é natural no sentido de que está essencialmente comprometida em determinar propriedades reais da mentalidade religiosa profunda e logo em seguida perguntar de que modo funciona e se articula no caso de Plotino. Com esta abordagem não estamos evidentemente a negar a validade absoluta do estudo da religião de outros pontos de vista – como o sociológico, político e/ou económico. No fundo, a ideia que preside o núcleo central desta etapa é: o nosso sistema cerebral durante o processo evolutivo desenvolveu-se de determinado modo e teve na nossa mente certas consequências e não outras²⁰⁶. O facto fundamental expresso por exemplo em 3. e aquilo de que é expressão indicam bem que atribuímos um sentido e propriedades estruturais a certos e determinados aspectos da realidade que nos perfaz em detrimento de outros. Importa sublinhar: o que está aqui apresentado por nós não é uma tese acerca de uma realidade platónica. Resumindo: as representações abstractas e mentais que vão aqui ser realçadas são

²⁰⁵ Para uma demonstração de que a comunicação humana está essencialmente assente neste fenómeno da relevância conceptual, é importante tomar em linha de conta os estudos de Dan Sperber, em especial a sua obra em parceria com Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* (Sperber e Wilson 1988). Ainda de Sperber, a obra de 1996, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. (D. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* 1996) é de igual modo expressão viva da proposta que introduzimos ao longo deste estudo. No seguimento do termo criado por Richard Dawkins, ‘meme’, importa ler o trabalho de Susan Blackmore, *The Meme Machine*. Os memes são parte essencial do modelo explicativo que se ocupa do fenómeno da evolução cultural; a proposta que tenta sintetizar de forma absoluta o darwinismo cultural e o biológico é a basilar obra de Jablonka e Lamb (Jablonka e Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life* 2006). O estudo de Peter J. Richerson, Robert Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, acaba também por ser expressão viva da ideia de que não é só a Biologia que condiciona a parte memética, mas o contrário também sucede (Richerson e Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* 2006).

²⁰⁶ Que a racionalidade é um fenómeno com raízes biológicas é uma tese difícil de compreender e de acomodar. Neste caso, o enigma está na dificuldade de compreender a precedência dos princípios: se é a racionalidade que compreende de determinado modo a realidade que circunda, ou se a Biologia determina os modos próprios com que a realidade é compreendida. A presente investigação orienta-se no mesmo sentido para o qual a comunidade científica actual se inclina – a racionalidade é um fenómeno biológico, ao mesmo tempo que não podem existir dúvidas de que esta é de igual modo condicionada pelo mundo natural (Gigerenzer e Selten 2001). O fundamental passa por argumentar a favor da tese de que não há incompatibilidade na concomitância dos dois princípios (Gaulin 2001).

expressão de um sistema biológico complexo, passível de ser investigado por outras ciências naturais; o caso de Plotino, no entanto, serve-nos aqui de base empírica e paradigma fundamental para compreender em pormenor e em profundidade a estrutura teórica que articula, a razão última das suas principais decisões teóricas e, claro, a própria forma da arquitectura conceptual do trabalho metafísico do autor.

1.1. CONCEBER O MUNDO: EVOLUÇÃO E ARQUITECTURA COGNITIVA BÁSICA

Na esfera do estudo da etologia cognitiva animal e também em pleno âmbito dos últimos avanços introduzidos pela psicologia evolutiva na Ciência Cognitiva, há pelo menos um aspecto central que nos interessa para o âmbito do presente estudo. Para explicar as principais estruturas cognitivas que nos levam ao ideário regra geral avançado pela ficção religiosa, importa antes de tudo o mais tomar em linha de conta o modo como o conhecimento conceptual está organizado no cérebro. A investigação na área da neuropsicologia cognitiva, com Alfonso Caramazza desde 1998, com um primeiro artigo intitulado *Domain-specific knowledge systems in the brain: The animate-inanimate distinction*, oferece as bases essenciais para compreender a lógica que anima a ontologia intuitiva universal humana²⁰⁷. A arquitectura conceptual básica da imaginação é ainda motivo de

²⁰⁷ O problema que aqui se coloca ultrapassa o simples âmbito deste programa de trabalhos; em rigor haveria muito nesta fase a dizer sobre o facto desta ontologia intuitiva não ser apenas uma realidade meramente humana, mas um fenómeno bastante mais transversal e até concomitante, quiçá, com toda a vida. Para se perceber o que apontamos, basta tomar em linha de conta os últimos estudos avançados na área da cognição animal evolutiva como a obra de Sara J. Shettleworth, *Fundamentals of Comparative Cognition*. O essencial, cremos, passa por perceber que na plasticidade própria de uma teoria da evolução contemporânea não faz mais sentido traçar uma qualquer linha de ruptura assinalável entre animais humanos e animais não-humanos. Com isto não queremos dizer que de um ponto de vista etológico, humanos e não-humanos sejam idênticos; as diferenças são evidentes, mas o essencial é perceber que a título de exemplo há aspectos da cognição humana facilmente identificáveis – por exemplo nos primatas. A questão é tratada em *Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind*, por Dorothy L. Cheney e Robert M. Seyfarth. Sobre a ideia de que a inteligência, antes de ser um problema humano, é um facto animal, veja-se a obra de Sara J. Shettleworth, *Cognition, Evolution, and Behavior* e o estudo de Clive D. L. Wynne, *Animal Cognition: The Mental Lives of Animals*. Na área do comportamento vegetal, Stefano Mancuso da Universidade de Firenze continua a surpreender a comunidade científica com propostas que sugerem o reconhecimento de algumas qualidades que habitualmente consideramos mentais às plantas (Mancuso 2009) (Baluka, Mancuso e Volkmann 2007). Num artigo de 2009, Mancuso chega mesmo a escrever: ‘*It is generally assumed, both in common-sense argumentations and scientific concepts, that brains and neurons represent late evolutionary achievements which are present only in more advanced animals. Here we overview recently published data clearly revealing that our understanding of bacteria, unicellular eukaryotic organisms, plants, brains and neurons, rooted in the Aristotelian philosophy is flawed. Neural aspects of biological systems are obvious already in bacteria and unicellular biological units such as sexual gametes and diverse unicellular eukaryotic organisms. Altogether, processes and activities thought to represent evolutionary ‘recent’ specializations of the nervous system emerge rather to represent ancient and fundamental cell survival processes.*’ No miolo do artigo, leia-se ainda: ‘*As mentioned above, contemporary biology is still trapped in Aristotelian paradigm that plants differ profoundly from animals due to their insensitive nature and lacking the abilities to actively reconstruct environment from past sensory experiences in order to perform adaptive behavior allowing survival despite challenging environmental conditions. Recent advances in plant sciences have revealed that the sensory plants do not differ profoundly from the sensory animals. Close similarities in sensory and neurobiological aspects are at odd with the currently dominating evolutionary ideas about plants and animals (example in Baldauf and Palmer). However, plants and animal share several complex and conserved features, missing from fungi and unicellular organisms, suggesting that they might be phylogenetically much more closely related. Alternatively, these neuronal similarities between plants and animals are results of convergent evolution. Irrespective if these similarities are result of homologous or analogous structures and processes, examples of bacteria and unicellular eukaryotic organisms enjoy cognitive and sensory complexities, underlain by numerous neuronal proteins and sensors, implicate that we need to reconsider the evolutionary origin of neurosciences.*’ (Baluška e Mancuso 2009). A questão é complexa e remeter-nos-ia para uma visão em tudo diferente daquela a que habitualmente somos reconduzidos. Para o presente estudo, resta-nos

debate, mas o posicionamento que promove mais unanimidade entre os especialistas passa pela hipótese do domínio específico, e a assumpção essencial de que a pressão evolutiva produziu circuitos neuronais especializados, em certa medida, funcionalmente dissociáveis, dedicados ao processamento perceptivo e conceptual de diferentes categorias de objectos. Na esteira disto, Thomas Ward mostrou que a imaginação humana não consiste geralmente no alargamento de constrangimentos sem regras e onde todas as combinações seriam igualmente possíveis e psicologicamente relevantes. Localizados experiencialmente os *deficits* de categorias semânticas específicas em seres humanos, sabemos actualmente que a percepção conceptual humana articula toda a realidade debaixo de algumas categorias ontológicas básicas²⁰⁸: ANIMAL, VEGETAL e, possivelmente, INSTRUMENTO/OBJECTO²⁰⁹. Em 1985, Frank Keil e Michael Kelly²¹⁰, num preciso

apenas assinalar e sublinhar a tese de que as ontologias intuitivas podem ser bem mais transversais entre os seres do que na maior parte das vezes estamos dispostos a aceitar. A proposta que apresentamos ao longo desta investigação convive bem com a ideia de que a cognição ontológica não é apenas um fenómeno humano e que na verdade existe uma linha de continuidade entre todos os seres que na verdade processam e produzem informação. Na senda do que referimos, convém assinalar que Barbara J. King tem trabalhado na direcção deste novo paradigma, o que se pode através de uma obra como *The Information Continuum* (King 1997). No sentido de que as emoções são a raiz de toda a produção cultural animal, é importante ler-se a obra de Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions* (Panksepp 1998). Uma autoridade mundial sobre esta linha de continuidade radical entre humanos e não-humanos é Michael Tomasello; um artigo de 2005 – *Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition* (Tomasello, et al. 2005), escrito em conjunto com outros três autores demonstra bem o facto de que entre os primatas existem similitudes cognitivas inegáveis. Um dos efeitos mais poderosos desta proposta passa evidentemente pela naturalização absoluta da moralidade enquanto fenómeno etológico e cultural de claros fundamentos estritamente biológicos. Para compreender em profundidade o alcance do que propomos, importa tomar em linha de conta duas obras de Frans de Waal: *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Waal 1997), e *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* 2009). Sobre as fontes e também de resto no mesmo sentido do que expomos, vale a pena ler as obras de Robert Hinde e de Marc Hauser (Hauser 2006) (Hinde 2002).

²⁰⁸ A proposta que apresentamos adapta o trabalho de Justin Barrett num artigo monumental, *Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections*. Importa frisar que neste trabalho, o autor sugere cinco e não três categorias ontológicas básicas. Para o que importa tratar nesta investigação, optámos por uma redução das categorias, trabalhando apenas as que nos parecem mais nucleares; na verdade interessa sublinhar que é o próprio Barrett, ao longo do artigo, que se debate justamente com a possibilidade de combinar e/ou reduzir as categorias por ele propostas (Barrett 2008, 317 e sggs).

²⁰⁹ O trabalho de 1994, por parte de Ward, é extremamente relevante: (T. Ward 1994). Em 2003, Alfonso Caramazza e Bradford Z. Mahon retomaram de forma sólida esta investigação com um artigo capital para o nosso estudo (Caramazza e Mahon 2003). A investigação de F. C. Keil no domínio da génese das ontologias intuitivas humanas tem também sido capital e vale a pena tomar em linha de conta para o que aqui foi dito – (Keil 1979) (Keil, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development* 1989). Com especial atenção sobre a fisiologia do cérebro humano e a sua relação com a constituição profunda de conceitos, o trabalho de Warrington e McCarthy é do material mais relevante na actualidade (Warrington e McCarthy 1987). Sobre a categoria de INSTRUMENTO e os problemas que em torno dela gravitam, vale a pena ler um artigo de Andrew Meltzoff, *Imitation, objects, tools, and the rudiments of language in human ontogeny*. O problema alicerça-se fundamentalmente na ideia defendida por alguns de que na verdade a mais básica distinção feita é a de animado/inanimado (Meltzoff 1988).

²¹⁰ O artigo explora essencialmente o facto de, na cultura humana, os mitos e as histórias com sucesso terem na verdade formas bastante semelhantes; é justamente a partir das características mais basilares, destacadas nas narrativas analisadas, que Frank Keil e Michael Kelly inferem padrões fundados numa ontologia básica partilhada (Kelly e Keil 1985). Na área da Filosofia da Linguagem, tem sido Steven Pinker – na esteira aliás do trabalho desenvolvido de forma pioneira por Chomsky – a trabalhar justamente sobre a ideia de que a linguagem e os conceitos produzidos pela mente oferecem uma perspectiva cientificamente válida para a ‘máquina de carne’ que é o nosso cérebro (Pinker, *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature* 2007). A propósito da produção literária e de uma perspectiva absolutamente evolutiva sobre a cultura e, na verdade, sobre a literatura, temos em linha de conta a obra de Jonathan Gottschall e de David S. Wilson, *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative* (Gottschall e Wilson 2005). Sobre estes

artigo de pesquisa sobre material mitológico e folclórico das grandes culturas mundiais, mostraram como a maior parte desta informação assenta na intuição e na proximidade que alguns destes princípios conceptuais nutrem relativamente a determinadas famílias de conceitos abstractos.

Do ponto de vista evolutivo, a mente humana foi cumulativa, errática e naturalmente seleccionada para fazer distinções tendencialmente simétricas e dualistas, a título de exemplo, entre o animado e o inanimado²¹¹. Enquanto máquinas biológicas de previsão e de detecção de agentes, os nossos cérebros estão naturalmente inclinados para a interpretação de eventos da forma mais poderosa possível. Na heurística da interpretação do mundo natural, se por um lado partilhamos uma ontologia intuitiva e através dela uma física, uma biologia e uma psicologia popular sobre as coisas, compartimos também uma teoria da mente que nos permite inferências quase imediatas a partir de agenciamentos invisíveis, como é o caso do desejo, das crenças, ou das simples intenções de acção. ‘*We desire deeper explanations*’ (B. Boyd 2009, 200)²¹² – refere Brian Boyd na sua colossal obra *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction* – porque estamos naturalmente mais inclinados, de um ponto de vista mental, para valorizar aquelas explicações que parecem mais profundas, mais salientes e relevantes de um ponto de vista conceptual, em detrimento de explicações que prescindam, nos termos de Daniel Dennett, de ‘*skyhooks*’²¹³ (agentes e/ou forças mágicas). No fundo, o essencial é que as nossas ideias sobrenaturais nos parecem mais intuitivas que um real posicionamento crítico sobre o mundo²¹⁴; de um ponto de vista neuronal, a nossa atenção cresce sempre que intuimos a diferença, ou seja, aquilo que emerge conceptualmente relevante face à naturalidade que constitui a realidade²¹⁵. A imaterialidade e o poder causal generativo absoluto são apenas duas das habituais e mais centrais características explicativas que se articulam de forma relevante em descrições religiosas da naturalidade. A distorção da realidade pode ser uma estratégia adaptativa²¹⁶ e neste sentido a construção de especulação massiva religiosa assenta fundamentalmente no aparente poder explicativo da ficção. Como operamos sempre com tempo e recursos limitados, todo o trabalho mental está comprometido com regras cuja função é impedir a

inegáveis padrões que todo o tipo de cultura de um modo ou outro exhibe, importa tomar em linha de conta o estudo de Ruth Benedict, em *Patterns of Culture* (Benedict 2006).

²¹¹ Sobre esta dualidade arcaica e que tanto afectou e afecta a literatura filosófica, importa ler David Rakison e Diane Poulin-Dubois, em *Developmental Origin of the Animate-Inanimate Distinction* (Rakison e Poulin-Dubois 2001).

²¹² A obra de Brian Boyd é provavelmente um dos livros mais poderosos e únicos que experimenta o cruzamento entre fenómenos culturais e factos da cognição humana. A tese de Boyd caminha exactamente na mesma direcção para a qual orientamos a nossa investigação: tal como a estrutura narrativa das histórias e os padrões que delas emergem são evidências de mecanismos básicos da cognição humana, as estruturas conceptuais construídas por Plotino e por nós relevadas são de igual modo sinais destes mecanismos. Para melhor compreender o que fazemos, é preciso tomar também em linha de conta a obra de Susan Carey, *The Origin Of Concepts* (Carey 2009).

²¹³ A tese fundamental de Dennett na obra *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* 1996) alicerça-se na ideia de que a religião está actualmente fundada em ‘*skyhooks*’ – ou seja, em dispositivos mais ou menos teóricos ou personificados de matizes sobrenaturais cuja principal função passa por explicar a naturalidade de modo intuitivo. É evidente que a perspectiva que aqui apresentamos colhe em grande medida do lastro de sugestões deixado por Dennett em *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006).

²¹⁴ O estudo foi apresentado por Pascal em *The Naturalness of Religious Ideas*. O fundamental da obra passa por demonstrar como é que as explicações religiosas são regra geral mais atraentes para a mente humana do que qualquer outro tipo de explicação (Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas* 1994). Importa sublinhar que a tese já tinha sido anteriormente trabalhada por Lewis Wolpert em *The Unnatural Nature of Science* (Wolpert 1992).

²¹⁵ A proposta que apresentamos baseia-se em grande medida no posicionamento avançado por Dan Sperber, em *Relevance: Communication and Cognition* (Sperber e Wilson, *Relevance: Communication and Cognition* 1995).

²¹⁶ Esta é uma das teses fundamentais que David Sloan Wilson propõe numa das suas mais importantes obras – *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Embora involuntariamente, a tese aproxima-se muito do que aqui avançamos. (Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* 2002).

recursividade e a redundância; a explicação complexa e a doutrina emergem justamente a partir da relevância da explicação extraordinária, depois descontextualizada e convertida em material especulativo teológico. É justamente neste sentido que a maior parte das vezes o pensamento religioso consiste muito menos num corpo teórico totalmente coerente e sistemático; tal como sucede em Plotino, articulam-se uma série de mini teorias que alicerçadas numa ontologia intuitiva amiúde tornada saliente, constroem a coluna vertebral do eixo de sentido principal da nebulosa conceptual criada.

Na esfera da especulação religiosa, o dispositivo básico de uma ontologia intuitiva é importante porque reflecte a arquitectura profunda do trâmite mental que – no caso que aqui estudamos particularmente – acaba por reflectir-se transversalmente e com múltiplas reverberações em toda a gama especulativa plotiniana. Para já, e antes de partir para uma análise do eixo conceptual fundamental do tratado VI.7.[38], importa esquematizar em diagrama, e de modo sumário, o trâmite generativo de um conceito religioso típico que aqui serve de mero exemplo:



O processo, simplificado, começa por um objecto (interior ou exterior); o objecto desencadeia a entrada ontológica e a consequente articulação numa determinada ontologia intuitiva e seus itinerários próprios numa determinada enciclopédia mental universal. Quando a informação contida entre a entrada ontológica e a ontologia intuitiva não é suficiente para uma explicação racional e transparente, a contra-intuição é o factor resolutivo para o avançar da explicação. O contra-intuitivo torna-se contra-ontológico e é justamente a partir daqui que se gera uma nova entrada ontológica, desta vez tornada relevante e saliente. A violação da implicatura categorial²¹⁷ obriga a uma pressão cognitiva que leva à activação de grupos de sistemas inferenciais peculiares. Numa fórmula simplificada e através de um exemplo com um objecto mental – do qual Plotino faz, aliás, um uso intensivo –, a construção de ideias religiosas pode ser devidamente representada deste modo:

alma = pessoa [ANIMAL] + corpo imaterial

²¹⁷ A proposta que avançamos é evidentemente paralela ao que já foi anteriormente proposto por Grice, em *Filosofia da Linguagem*, para uma teoria das implicaturas conversacionais no que diz respeito ao equilíbrio cooperativo de que os diálogos humanos são regra geral expressão (Grice 1975).

Traduzindo, a fórmula significa: para construir a representação de um objecto mental como 'alma', activamos o conceito abstracto de pessoa e adicionamos-lhe o conceito abstracto de corpo e de imaterialidade associada. O conceito de pessoalidade para o qual a noção de alma remete reconduz-se por sua vez para a categoria ontológica directamente relacionada com o princípio ontológico intuitivo de animalidade; e a partir daqui estabelecem-se expectativas inferenciais ontológicas básicas, sendo que as principais se resumem a três:

- é um objecto animado;
- tem uma forma típica (simetria bilateral, etc.);
- tem uma biologia típica;

A saliência conceptual torna-se evidente a partir do momento em que apesar de se validarem alguns conceitos básicos dependentes da categoria, outros de igual modo activados são eminentemente negados. A violação de expectativas ontológicas é aqui absolutamente nevrálgica; afinal, em resumo, numa alma temos uma pessoa que paradoxalmente é incorpórea. No ciclo da especulação religiosa, outro aspecto fundamental passa pela capacidade cognitiva dissociativa da mente humana; isto é: uma vez estabelecida a ideia de um objecto conceptual saliente, o nosso cérebro tem também a capacidade de produzir inferências coerentes na base de quaisquer premissas imaginadas²¹⁸. A especulação teológica é sempre consequência directa desta capacidade humana de produção de artefactos cognitivos pesados e da respectiva dissociação cognitiva que permite e possibilita a sistemática inferência a partir de uma pressuposta ilusão. A simplificação de todo o esquema aqui exposto é evidente – mas a ilustração idealizada representa bem o tipo de activações que as entradas na enciclopédia mental humana implicam em toda a sua profundidade. Elas têm depois consequências práticas bastante evidentes do ponto de vista ético, ou de forma mais alargada e no caso específico que aqui nos ocupa, de uma perspectiva estritamente cultural. Na introdução deste estudo, fizemos referência directa à aproximação Meta- metafísica de que este trabalho é sem dúvida expressão; este momento é importante porque mostra bem o horizonte de sentido da pesquisa aqui exposta. O caso de Plotino toma contornos aqui evidentes: sendo essencialmente um trabalho de especulação onto-teológica, a metafísica plotiniana, como de resto temos vindo a mostrar, tem uma anatomia que está na sua coluna vertebral animada por uma lógica que articula a activação de categorias ontológicas básicas e a automática negação de algumas expectativas geradas amiúde por processos claros de dissociação a partir de conceitos abstractos. O antropocentrismo último que marca toda a sua especulação metafísica é sinal de que as representações culturais com que está fundamentalmente comprometido estão nitidamente associadas a uma ontologia intuitiva básica, devidamente alicerçada em dispositivos de negação sistemática de expectativas habituais²¹⁹.

Mas todo este processo aqui exposto vai mais longe; Conor Cunningham, numa pequena mas magnífica obra intitulada *Genealogy of Nihilism*, mostra com acuidade como o núcleo duro conceptual do plotinismo se reproduz sistematicamente pela maioria dos grandes autores do

²¹⁸ Este é o formato característico de qualquer típica compreensão coerente de eventos; sobre isto, é importante ler a obra de Debra Long, Brian Oppy e Mark Seely, *A global-coherence view of event comprehension: Inferential processing as question answering* (Long, Oppy e Seely 1997).

²¹⁹ A relação entre este tipo de antropocentrismo, as ontologias intuitivas religiosas, o mecanismo das saliências conceptuais e as representações culturais foi relevada num pequeno artigo de Pascal Boyer, em 1996 (Boyer, What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations 1996). Tenha-se também em conta um artigo de Justin Barrett, que trabalha justamente a relação entre o antropomorfismo, as questões relativas às categorias ontológicas intuitivas e o problema das contra-intuições (Barrett e Keil, Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts 1996).

trabalho filosófico moderno e contemporâneo e pós-moderno²²⁰. O sucesso das mini teorias recriadas por Plotino assenta fundamentalmente no uso dos mecanismos atrás relevados: alicerçado no conceito relevante de uma SE que não é, o horizonte de sentido plotiniano articula-se subentendendo a necessidade de uma onto-teologia de causalidade vertical, hierarquicamente organizada; devidamente analisado, isto demonstra bem não só o modo como os conceitos usados por Plotino se reúnem animados por uma coerência essencialmente retórica, mas também como é que do ponto de vista cognitivo, a crença sobre este tipo particular de material é uma atitude proposicional habitual na área da especulação filosófica criticamente menos entrenchada.

Robert Wright, na sua obra *The Evolution of God*, sublinha bem a tese absolutamente coronária de que as ideias religiosas se reproduzem na lógica de um modelo epidémico²²¹. Esta questão remete

²²⁰ A comunidade filosófica vive até aos dias de hoje verdadeiramente fascinada com a alegada reconstrução de filogenias conceptuais que pretendem coligir semelhanças e dissemelhanças no trabalho daqueles que a tradição acabou por reconhecer como autoridades. No caso do Neoplatonismo, isto é evidente porque é, na verdade, virtualmente impossível listar de forma exaustiva a quantidade de estudos que actualmente são publicados e que pretendem reconduzir grandes autores como Espinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, Scheller, Heidegger, Derrida, Sartre, Lacan, Jankélévitch, Deleuze, Levinas e até Badiou. A bibliografia secundária contemporânea que vive obcecada em estabelecer alegados laços de semelhança entre todos estes autores e as correntes mais profundas do Neoplatonismo é virtualmente infinita – os encontros, os colóquios e as conferências em todo o mundo, que de um modo ou outro gravitam em torno deste assunto, multiplicam-se e são sinal da vitalidade do tema. Referimos na introdução da presente investigação que aqui não é o lugar para analisar criticamente as filogenias possíveis ou não de fazer entre os diversos autores; na esteira desta observação paralela, importa salientar o trabalho de Conor Cunningham, na sua obra *Genealogy of Nihilism*. No núcleo do argumento apresentado pelo autor, o que mais interessa não é a sua proposta de revitalização da teologia radical, nem sequer no seu diagnóstico sobre a origem da metafísica niilista. Enquanto obra, o que é único neste livro é a ideia de que existe um legado plotiniano – ‘a Plotinian legacy’ (Cunningham 2007, xvi) – possível de reconhecer em todos os autores atrás mencionados. Cumpre-nos ainda recordar que em 2004, Jean-Marc Narbonne e Wayne Hankey na obra *Lévinas et l'héritage grec suivi de Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, propõem a tese ‘de l'existence d'un néoplatonisme à la fois agissant et méconnu au sein de la culture contemporaine’ (Narbonne e Hankey 2004). Não nos cabe aqui aprofundar um parecer técnico sobre a acuidade deste tipo de diagnóstico; o que importa apesar de tudo sublinhar é que de um ponto de vista cultural, a verificar-se este tipo de análise assente fundamentalmente na transversalidade temática e anatómica mais ou menos sub-reptícia que parece afectar quase todas as grandes autoridades filosóficas da tradição ocidental, a proposta que avançamos ao longo do nosso estudo explica o sucesso conceptual da proposta plotiniana.

²²¹ Este é um ponto fundamental desta investigação. O modelo explicativo que propomos alicerça-se numa teoria da epidemia cultural tal como foi por exemplo proposta por Pascal Boyer em *Religion Explained*. A ideia elementar é que a cultura exhibe os mecanismos chave que o darwinismo propõe – variação, competição e alguma hereditariedade. Apesar de longa, vale a pena anotar e sublinhar na totalidade a seguinte citação: ‘Human minds are inhabited by a large population of mental representations. Most representations are found only in one individual but some are present in roughly similar forms in various members of a group. To account for this is to explain the statistical fact that a similar condition affects a number of organisms, as in epidemics. Different people have inferred similar representations from publicly accessible representations: other people's behavior, gestures, utterances, man-made objects, etc. The diffusion of particular representations in a group, as well as similarities across groups, can be predicted if we have a good description of what mental resources people bring to understanding what others offer as cultural material— in particular, what inferential processes they apply to that material. To explain religion is to explain a particular kind of mental epidemic whereby people develop (on the basis of variable information) rather similar forms of religious concepts and norms. I used the example of animal concepts to show how our minds build inferences in such a way that concepts within a group can be very similar and the concepts of different groups, despite differences, can be shaped by the same templates. This applies to religious notions too. There are templates for religious concepts. That is, there are some "recipes" contained in my mind, and yours, and that of any other normal human being, that build religious concepts by producing inferences on the basis of some information provided by other people and by experience. In the same way as for animal concepts, religious concepts may converge (be roughly similar) even though the particular information from which they were built is in fact very different from one individual to another. Religion is cultural. People get it from other people, as they get food preferences, musical tastes, politeness and a dress sense. [...] For anthropologists, the fact that something is cultural is the very reason it does not vary that much. Not everything is equally likely to be transmitted, because the templates in the

directamente para os últimos trabalhos que o marketing neuronal tem vindo a produzir: os produtos que consumimos, as coisas que valorizamos²²², tal como as ideias que vendemos e adquirimos estão intimamente ligadas à natureza própria do cérebro humano. Esta questão, conforme de resto Pascal Boyer o frisou, não é apenas especulação teórica: que existem sistemas diversos de inferência e de reprodução de objectos, sejam eles meramente mentais ou pertencentes ao mundo exterior, é um facto bem manifesto do ponto de vista da neuro-imagem²²³.

Um conceito religioso contém invariavelmente informação que é contra-intuitiva relativamente à categoria ontológica activada em primeiro lugar. Isto quer simplesmente dizer que a imaginação sobrenatural é estruturada e que na verdade debaixo de uma determinada categoria ontológica, se colocam outras em famílias de conceitos, cada vez mais estreitas. Um conceito religioso preserva todas as inferências padrão possíveis a partir de uma determinada categoria ontológica, excepto aquelas que são explicitamente obstadas pelo elemento contra-intuitivo.

O fenómeno da correcção teológica funda-se justamente a partir da violação ontológica, depois devidamente estruturada numa doutrina tendencialmente coerente²²⁴. Uma violação ontológica, idealmente, preserva um potencial inferencial que dita o sucesso da ideia. O catálogo dos modelos padrão sobrenaturais é relativamente curto, mas a combinação de contra-intuições ontológicas torna o número de conceitos, por exemplo mesmo num posicionamento teórico algo volátil como muitas vezes é o de Plotino, praticamente infinito. Apetecível para o exercício retórico, a combinação de conceitos bem urdida obriga ao armazenamento do material informativo na forma de frases proposicionais mais ou menos complexas.

mind filter information from other people and build predictable structures out of that information. (Boyer, Religion Explained 2001, 46-47)

²²² Na área do neuro-marketing, nos últimos anos, os avanços têm sido pujantes. Uma das obras que sublinha bem e justamente a relação que existe entre aquilo que consumimos e a saliência nocional dos produtos em causa é o livro de Martin Lindstrom, *Buyology* (Lindstrom 2010).

²²³ A obra que neste momento monopoliza todas as atenções em torno dos padrões neuronais sobre o fenómeno religioso é o trabalho, *Religion and the Body: Modern Science and the Construction of Religious Meaning*. Andrew Newberg chega mesmo a propor um princípio hermenêutico fundamental numa proposta neuroteológica que nos parece fundamental; vale a pena transcrever: *'This principle is so important in theological discourse since it suggests a "neurotheological hermeneutic" which must be considered regarding any sacred text or interpretation of that text. By this I mean that the biological development of the brain, as determined by our genetic heritage and environmental influences, structures the brain and its function along specific lines. In fact, the general functioning of the brain and its structure is amazingly universal on a gross level. For example, virtually every human brain has a cortex containing the frontal, temporal, parietal, and occipital lobes; subcortical structures such as the striatum, thalamus, and hypothalamus; a cerebellum, and a brainstem. When using a variety of functional brain imaging techniques, we can observe numerous functional areas that work for specific tasks. For example, the sensory and the visual areas of the brain integrate our perceptions into a coherent rendition of the world "out there." The structures of the brain that underlie these functions are relatively the same in all people.'* (Newberg 2010, 84) O essencial na proposta, que de resto também veiculamos, passa por assinalar que a causalidade mental é expressão de uma causalidade de ordem biológica possível de ser verificada, mesmo apesar os actuais constrangimentos tecnológicos que nos tolhem. Por ser tão capital no nosso argumento, importa ainda transcrever esta pequena conclusão: *'Thus, our brain shapes the ways in which we can conceive of God and theology. In this regard, we are also referring to the neurotheological hermeneutic in which any theological argument must be considered not only from the perspective of the culture and time, but from the biological restrictions that shaped the argument.'* (*Ibid*, 84).

²²⁴ Atrás fomos aludindo a este facto; o fundamental passa por perceber que as condições cognitivas são o real fundamento do processamento de todo o tipo de informação – inclusive, evidentemente, do material cultural de matiz religioso (Barrett, Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion 1999).

2. CATEGORIAS ONTOLÓGICAS E RELEVÂNCIA CONCEPTUAL EM PLOTINO

Depois do minucioso comentário do tratado VI.7.[38] de Plotino, nesta final, mas fundamental fase da presente investigação, o importante passa por compreender em profundidade alguns aspectos centrais que articulam a proposta teórica deste autor. Depois da exegese do tratado VI.7.[38] apresentada, e no seguimento da nossa própria proposta de intervenção no texto, o fundamental agora a compreender passa pelo questionamento da própria configuração teórica avançada por Plotino. Neste caso, voltamos a reforçar: o importante não será percorrer uma filogenia conceptual do que se articula no texto; o essencial é compreender a razão pela qual a estrutura conceptual proposta por Plotino tem o formato que analisámos e por que razão se articulam as principais decisões teóricas plotinianas do modo que expusemos.

A mais elementar causa para a proposta de uma metafísica do fundamento, tal como foi proposta por Plotino, passa justamente pelo modo como de um ponto de vista cognitivo organizamos tendencialmente a realidade. O tríptico arquetípico proposto, a causalidade vertical associada a uma hierarquia ontológica alicerçada numa SE constituem a coluna vertebral de uma nebulosa nocional bastante abstracta, mas devidamente organizada em torno destes centros. As categorias ontológicas básicas são fundamentais numa explicação aprofundada do texto de Plotino; no núcleo da proposta plotiniana está, como atrás vimos, o conceito de uma coisa cuja natureza, paradoxalmente, implica o seu não-ser. Perceber qual o conceito mais coronário do posicionamento do texto passa por compreender que todos os outros dependem deste e das suas características conceptuais mais basilares. As categorias ontológicas que animam todo este artefacto cultural estão severamente dissimuladas por uma correcção teológica que implica um elevado grau de abstracção. O fundamental, no entanto, é bem visível – por um lado é evidente que o grande problema do pensamento aqui devidamente esquadrihado passa por uma tentativa de compreensão da natureza e da origem daquilo que é. O eleatismo profundo que marca o questionamento plotiniano, conforme aliás temos vindo a aludir de modo mais ou menos sistemático, é fundamental porque é por causa dele que se introduzem problemas e se avançam soluções para os problemas mais centrais que acercam Plotino.

Numa onto-teologia como a de Plotino, o esquema piramidal metafísico é um reflexo óbvio de uma tendência inferencial humana e de um consecutivo processo dissociativo; a estrutura em pirâmide é reflexo inequívoco de uma disposição animada que remete para o imaginário em torno de seres que são progenitores e, outros, descendentes. A lógica da categoria ontológica ANIMAL plasma e arvora o eixo mais axial da proposta de Plotino: a causalidade vertical hierarquicamente organizada é um reflexo claro de uma coerência arcaica, mas por dissociação, transporte para outro ideário. A relevância conceptual disseminada por toda a construção teórica é naturalmente outro passo importante para a economia de todo o texto; no topo da saliência nocional ideada por Plotino, é importante sublinhar a ideia de que a SE, embora esteja numa nítida relação de progeneritura com os demais seres, encerra em si características adicionais que o constituem enquanto elemento conceptual de relevância. O peso teórico da estrutura construída por Plotino é expressão viva do que atrás temos vindo a referir a propósito da correcção teológica – e neste sentido é conveniente dizer: a SE de Plotino conserva apenas uma das características conceptuais da categoria ontológica que a sustenta, porque na verdade tudo aquilo que lhe está conceptualmente predicado assenta fundamentalmente na necessidade da introdução de contra-intuições explícitas. Para compreendermos em profundidade o que presentemente salientamos, é importante citar a passagem mais central do tratado VI.7.[38]:

Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ «ἔστιν»· οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ «ἀγαθὸς ἐστι» κατὰ τούτου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ «ἔστι»· τὸ δὲ «ἔστιν» οὐχ ὡς κατ' ἄλλου ἄλλο, ἀλλ' ὡς σημαῖνον ὃ ἐστι. Λέγομεν δὲ τὰγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό· εἴτα οὐδ' «ἔστιν ἀγαθόν» λέγειν ἀξιοῦντες οὐδὲ τὸ «τὸ» προτιθέναι αὐτοῦ, δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ «ἔστιν» ἔτι, οὕτω λέγομεν «τὰγαθόν».

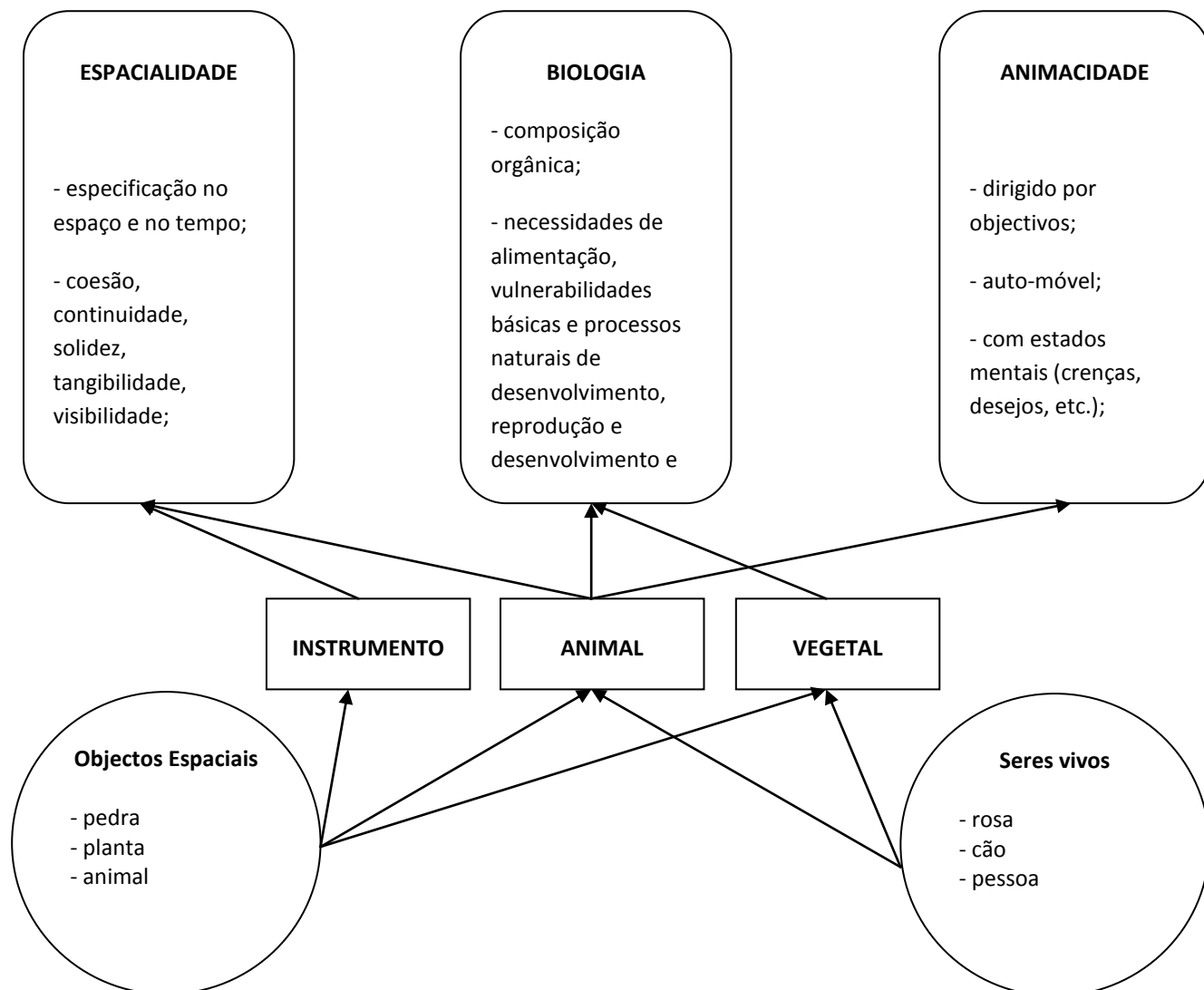
VI.7.[38] 38.1-10.

No presente contexto, o que interessa à partida relevar é a negação do *ἔστιν*, logo na primeira linha do parágrafo. A conceptualização é profundamente abstracta mas riquíssima do ponto de vista dos sistemas inferenciais activados. A negação do predicado do ser ao Uno é a mais profunda saliência nocional talhada por Plotino; do ponto de vista conceptual e uma vez que *in nuce* estamos perante uma metafísica devida e rigorosamente organizada em torno de um elemento central postulado no ápice da ontologia plotiniana, a negação de um predicado fulcral como é o verbo *εἶμι* produz um feixe de inferências contra-intuitivas que posteriormente tem reverberações por toda a economia conceptual do tratado. A declaração de que a SE não necessita (*δέω*) sequer de *ser* traduz bem a ideia de que embora estejamos perante uma metafísica profundamente articulada numa arquitectura essencialmente constituída debaixo de uma lógica da causalidade condicionada na dependência de causas intimamente estruturadas e que determinam sempre o que delas procede na cadeia de causalidade, o incondicionado e necessário é a figura nocional nevrálgica de um horizonte de sentido que está visceralmente comprometido com uma causa com características que a tornam brutalmente salientes. O paradoxo é evidente: ao ascender na série de fenómenos compósitos na multiplicidade quer do mundo sensível, quer do que é inteligível, conclui-se a existência necessária de um fundamento incondicionado. O que é aqui saliente é principalmente o facto relacionado com o problema eleático da barba de Platão: o Uno é uma tal coisa que em bom rigor não pertence ao domínio de quantificação do universo dos existentes, porque na verdade é justamente a causa deste. A lógica que anima este raciocínio é arcaica e reconduz-se a intuições básicas que se podem reconhecer em categorias ontológicas basilares e em conceitos abstractos primários que delas derivam. O mais evidente, conforme atrás dissemos, passa logo pelo apelo à categoria intuitiva de ANIMAL – expurgadas todas as características abstractas decorrentes da categoria activada, fica a funcionalidade básica conceptual deste princípio: a condição de ser a causa de outros seres. O processo dissociativo no ideário plotiniano é aqui evidente: tal como todos os seres descendem em séries de progenitura contínuas desde a sua origem, o universo ontológico de Plotino está também devidamente disposto deste modo. A intuição é básica e profundamente elementar – considerado de um ponto de vista exterior ao imaginário do autor, em Plotino, o arquétipo último da realidade está construído recorrendo à activação de intuições biológicas na grelha limitada de uma ontologia intuitiva. No modo como concebemos o mundo, de um ponto de vista cognitivo, estamos essencialmente comprometidos com quatro grupos de expectativas que dizem directamente respeito a questões relacionadas com:

- Espacialidade;
- Biologia;
- Animacidade;

A concepção primária do mundo está definida numa GU básica que se articula com estas expectativas na teia de uma ontologia intuitiva basilar. Assim, a título de exemplo, se uma coisa activar a categoria ontológica de OBJECTO vai estimular automaticamente o despoletar de

expectativas básicas de ordem espacial. Se uma coisa activar a categoria de ANIMAL, vai por sua vez despoletar uma rede de expectativas espalhadas pelos três tipos de feixes – um animal tem uma determinada forma, é biologicamente organizado de determinado modo e é fundamentalmente uma coisa animada. Em resumo, do ponto de vista dos grupos de expectativas básicas e das categorias ontológicas essenciais da cognição humana, o modo como concebemos o mundo está assim organizado:



O fundamental para compreender a estrutura básica da especulação de Plotino no tratado VI.7.[38] passa por compreender que o núcleo de todo o constructo assenta na proposta da ideia de uma coisa – com a activação da categoria cognitiva ANIMAL – que posteriormente é construída através de sistemáticas negações predicativas que têm como essencial resultado a violação de quase todas as expectativas básicas inferenciais a fazer. Apesar do movimento claramente dissociativo, o único aspecto preservado no interior da economia de expectativas, alocada através da activação de uma categoria ontológica básica, é o da causalidade generativa. A articulação disposta entre uma categoria ontológica determinada e a particular expectativa deste modo activada caracteriza no essencial a principal funcionalidade da SE. Depois da salvaguarda desta funcionalidade básica do Uno, todo o constructo teórico avançado por Plotino assenta depois na negação sistemática de todas as expectativas mais ou menos primárias da categoria activada. A saliência do conceito traduz-se neste movimento de híper-negação dos predicados positivos e até negativos desta ideia; o fenómeno é

tanto mais interessante quanto no texto atrás relevado Plotino reconduz o problema do fundamento à ideia paradoxal de que por ser o princípio de todas as coisas que são, da própria SE não se pode sequer predicar o verbo ser. Do ponto de vista da arquitetura cognitiva humana, esta decisão é um reflexo vivo do elemento contra-intuitivo tão característico, também, dos conceitos religiosos. A cognição de conteúdo tipicamente natural cria ontologias intuitivas que reflectem o modo como compreendemos o conteúdo do mundo que nos circunda; é o mesmo equipamento cognitivo que modela o pensamento religioso humano. Animais humanos e não humanos têm habilidades de decisão limitadas e falíveis quanto à realidade que nos circunda; enquanto máquinas biológicas de interpretação do mundo, a ciência cognitiva tem demonstrado que o Homem tem uma propensão espontânea para explicações da naturalidade que influenciadas por um essencial mecanismo de detecção hiperactiva do agenciamento (o chamado HADD, *hypersensitive agency detection device*) tendem para a postulação de causalidades que se reconduzem a unidades de agenciamento. O nosso sistema cognitivo encontra este agenciamento por todo o lado – mesmo onde ele não existe e neste sentido, a explicação mais profunda de Plotino, com a recondução da realidade natural que nos circunda a um certo inconcebível fundamental com poderes genesíacos sobre a realidade, hierarquicamente organizada a partir deste ápice de clara textura divina, é aquilo a que os cientistas cognitivos, chamam de ‘falso positivo’.

No esquema de normalização para a codificação e quantificação da contra-intuitividade dos conceitos religiosos introduzidos por Justin Barrett, os resultados são evidentes – estamos perante uma entidade, o UNO, a que se devem adicionar violações de expectativas espalhadas pelos três principais feixes por nós avançados. Em código devidamente normalizado, teríamos simplesmente a propor a fórmula: $UNO^{e+e+b+b+a+a225}$. A fórmula significa duas coisas que convém sublinhar: em

²²⁵ Sobre este equilíbrio, Justin Barrett avançou um artigo que de um ponto de vista metodológico trata justamente a questão do peso da contra-intuição nos conceitos religiosos. A proposta de Barrett procura sistematizar a tese de Boyer e perceber as vantagens e as desvantagens mnemónicas de algumas crenças, introduzindo a diferença entre conceitos apenas minimamente contra-intuitivos e ideias que de um ponto de vista esquemático são igualmente contra-intuitivas. Para se compreender que neste domínio estamos a aplicar metodologias científicas sobre dados verdadeiramente empíricos, vale a pena transcrever parte deste importante artigo: *‘In brief, Boyer hypothesizes that concepts with a small number of counterintuitive features are (generally) better remembered and more faithfully communicated than extremely counterintuitive concepts or comparable ordinary or even unusual concepts. Boyer argues that cross-culturally many religious concepts are counterintuitive in this technical sense, facilitating their successful transmission, and hence, partly explaining their existence. In this way, cognitive architecture informs and constrains the scope of candidates for successful religious concepts. [...] For quite some time, cognitive developmental psychologists have talked about intuitive knowledge, assumptions, or expectations of children. By “intuitive” they refer to cognition that does not require or does not allow for conscious inspection of the principles involved. Further, intuitive expectations are assumed to be largely invariable across cultural contexts, arising through the course of normal development through the interaction of human biology and typically human natural and social environments. Whether some of this intuitive knowledge is innate or rather the product of learning remains an open question for empirical inquiry and debate. But both the empiricists and nativists seem to agree that by early childhood, a certain set of intuitive knowledge is present in children. For instance, there is little doubt that sometime in early development, children acquire the intuitive expectation that bounded physical objects cannot pass directly through other bounded physical objects. That infants ‘know’ this property of physical objects does not entail that they can consciously reflect on it or verbally articulate it. Rather, they know it intuitively in the sense that it is assumed without conscious reflection. [...] The reason intuitive cognition plays such a powerful role in explaining various cultural phenomena is that whether or not an idea or practice is intuitive (in the sense of being the product of maturationally natural systems) is not anchored to a particular cultural context. Such considerations are not culturally variable. Intuitive cognition is regarded as part of basic human nature and thereby can be appealed to for explaining cross-cultural recurrence. [...]’* Depois de estabelecida a tabela formal da contra-intuição, Barret expõe a evidência de que Deus é uma ideia fortemente contra-intuitiva e por isso, relevante: *‘Similarly, God in the Abrahamic traditions has a mind (and so is a Person) with fully breached Biology, Physicality, and Spatiality expectations along with a smattering of Mentality breaches (e.g., mind reading ability, unrestricted perception, etc.). God might then be represented something like HUMANS^{+p+p+p+b+b+b+m+m+m} and have a counterintuitiveness score of 10 or more.’* (Barrett 2008)

primeiro lugar, e aplicando a regra de quantificação da contra-intuitividade proposta também por Barrett, a SE apresenta uma pontuação superficial de 6 ou mais. Por si só, e em rigor, isto demonstra bem o peso conceptual desta ideia e, numa relação de proporcionalidade inversa, o seu potencial inferencial. O peso de toda esta correcção ontológica contrasta bem com o princípio simples de que apesar de todo este aparato contra-intuitivo, de um ponto de vista mnemónico²²⁶, activada a categoria elementar, a simplicidade da proposta de que há uma tal coisa tal que essa coisa não é acaba por ser conceptualmente incompleto.

A dissociação leva à abstracção dos conceitos introduzidos e é justamente este movimento que reconduz o texto para a postulação de consecutivos arquétipos também devidamente ordenados numa determinada escala de poder generativo. No topo, a unidade e o autêntico despojamento do ser da SE traduzem a necessidade de uma condição incondicionada por parte de uma cognição essencialmente vinculada à postulação intuitiva e prática de elementos contra-intuitivos para explicar a totalidade absoluta da série das condições, cada uma das quais devidamente articuladas. Nesta onto-teologia, o Intelecto com as ideias particulares, a alma do mundo, as almas e os corpos particulares, bem como, também e na verdade os seres vivos concretos e até a matéria informe são singularidades conceptuais que espelham bem a criatividade e originalidade de Plotino. No seu ideário essencial, o Intelecto corresponde bem à representação clara de que os sistemas conceptuais humanos estão essencialmente vinculados à postulação de agenciamentos inteligentes na realidade. Stewart Guthrie, numa nova teoria sobre a origem da religião – *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, retrata bem o que de fundamental está aqui em causa: se para explicar o ser da realidade foi aparentemente necessário para Plotino postular a existência de um incondicionado que é condição de possibilidade dos seres, para explicar a coerência e a racionalidade do mundo, postula-se uma outra estrutura responsável por esta parte. A natural inclinação para a HADD é a condição central de uma teoria metafísica essencialmente alicerçada na intuição de uma saliência conceptual que se torna omnipresente. A categoria ontológica de ANIMAL é fundamental para compreender uma metafísica hierarquicamente organizada, debaixo de uma lógica arquetípica em processo. No caso da Alma e das almas individuais, este facto é bastante evidente: sustentada pela vida inteligente, verdadeira e essencial do Intelecto, a Alma, sendo um instrumento do Uno e do Intelecto, é, por sua vez, o princípio da actividade, ou seja, em último reduto, do movimento animado, e sempre que seja o caso, da actividade cognitiva inteligente. Do ponto de vista das saliências conceptuais, é evidente que cada conceito abstracto traz as suas próprias singularidades – activada a categoria ontológica básica, a ideia de Intelecto nega liminar e sistematicamente definições básicas habitualmente associadas à noção, preservando basicamente a disposição da inteligência. No caso da Alma, sucede algo semelhante: embora se neguem também definições fundamentais associadas à categoria ontológica básica activada, no núcleo nocional da proposta conserva-se a característica fundamental do auto-movimento animado típico dos seres vivos. No que diz respeito às almas, aos intelectos e até às formas individuais, a coerência conceptual é a mesma: activada a categoria ontológica fundamental, negam-se sistematicamente características essenciais dos objectos e conservam-se factores de diferenciação entre os entes. A lógica omnipresente de uma causalidade vertical – o Uno fundamenta o Intelecto, o Intelecto fundamenta a Alma, e os três princípios são a causa da existência de todos os seres, tanto no plano sensível como no plano da realidade inteligível – assenta no atributo básico genesíaco de todos os seres vivos nas suas cadeias naturais de reprodução. Com isto não queremos dizer que Plotino é um animista; a questão é mais complexa do que este mero enquadramento geral e remete-nos para a última etapa da presente investigação.

²²⁶ Sobre a lógica que anima este equilíbrio entre o peso conceptual e o factor mnemónico, tal como o expomos aqui, importa ler um artigo de Justin Barrett e de Melanie Nyhof de 2001, que trata justamente esta questão (Barrett e Nyhof, *The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials* 2001).

3. FUNDAMENTOS DA COGNIÇÃO RELIGIOSA EM PLOTINO

Para a Ciência da Cognição da Religião, é cada vez mais evidente que os indivíduos constroem ou recebem determinados conceitos por causa do seu interesse neles. Os conceitos relevantes e salientes requerem menos esforço cognitivo para serem representados do que aqueles que, sendo pesados, não violam nenhum tipo de expectativa inferencial. Tal como os definimos e tal como de resto podemos observar em Plotino, os conceitos religiosos, pelo menos à superfície, parecem racionais e transparentes porque habitualmente acabam por providenciar explicações daquilo que acontece à nossa volta, de forma coerente. A anatomia fundamental, o eixo axial central do posicionamento teórico de Plotino, tal como de resto toda a especulação religiosa mais ou menos elaborada, está definitivamente orientada e comprometida com a relevância dos conceitos basilares introduzidos. A saliência conceptual propulSIONA sistemas de inferência mais complexos dentro de feixes de expectativas posteriormente entretecidas numa teia doutrinal complexa. A activação de sistemas de inferência mais ricos através da violação de expectativas básicas aumenta a probabilidade das principais mini teorias introduzidas neste caso por Plotino serem transmitidas e devidamente recordadas; por outro lado conceitos que não ferem o formato habitual dos sistemas de inferência, geram poucas inferências e por isso são de um ponto de vista evolutivo desvantajosos. No fundo e de um modo mais genérico, o essencial aqui passa por avançar que os dispositivos conceptuais culturais, e neste caso específico, os conceitos religiosos recriados por Plotino, não se articulam do modo que analisámos nem porque foram de forma estritamente racional estabelecidos e entretecidos, nem porque são por ventura úteis do modo como foram articulados²²⁷. A anatomia conceptual aqui avançada por Plotino tem a arquitectura que explorámos, porque o cérebro humano está devidamente inclinado para a produção incessante deste tipo de explicações e de especulação. No modelo epidémico da reprodução conceptual, a vantagem selectiva destes conceitos é evidente: as mini teorias propostas por Plotino – destacando, claro está, toda a proposta em torno da SE – gravitam em torno de um frágil equilíbrio entre a saliência conceptual e o peso da correcção teológica. No caso de Plotino, este factor é sem dúvida preponderante: para cada aspecto da realidade, para cada situação, é possível imaginar como é que funcionaria a causalidade vertical por ele estabelecida no caso de uma explicação rigorosa do evento em questão; o problema é que a maior parte desta ideação só poderá ter lugar no cérebro de um indivíduo amplamente treinado na singularidade dos horizontes de sentido de Plotino. Esta é a razão pela qual, apesar da doutrina oficial descrever em pormenor a realidade que nos circunda, a intuição natural dos indivíduos leitores directos ou indirectos de Plotino levou a que não seguissem o caminho complexo de uma doutrina em demasiados momentos confusa e comprometida com um peso conceptual insuportável para a maioria das pessoas.

Na generalidade, assumimos de ânimo leve a ligação muitas vezes explícita ou por vezes tácita entre o fenómeno religioso e o plano da moralidade. Assumimos igualmente regra geral e com naturalidade que uma determinada religião providencia uma certa descrição de agentes sobrenaturais e as suas prescrições morais. As conexões entre o fenómeno da crença e a moralidade

²²⁷ A ideia que desenvolvemos assenta fundamentalmente na ideia de que as dinâmicas de fabrico e produção das ideias se devem a factores psicológicos. Para a tese cada vez mais aceite pela comunidade científica de que toda a cultura tem fundamentos psicológicos, importa ler a obra de Mark Shaller e de Christian S. Crandall, *The psychological foundations of culture* (Schaller e Crandall 2003). Como de resto aludimos anteriormente, este paradigma explicativo parece-nos implicar alterações fundamentais no campo da hermenêutica filosófica clássica, dado que as sinergias próprias da disciplina passam a ser lidas, tendo em conta justamente as regras psicológicas e os trâmites cognitivos básicos do cérebro humano.

são evidentes na linha de sentido em que trabalhamos; não é completamente certo dizer que a Religião suporta as intuições morais humanas – mas de um ponto de vista do comportamento mental, é preciso salientar acima de tudo a linha de continuidade que atravessa ambos os campos de trabalho especulativo. As mesmas intuições religiosas humanas moldam religiões estruturadas e éticas complexas. O trabalho especulativo na ontologia que fundamenta estas intuições é comum: afinal de contas, tal como a consciência religiosa intui de uma forma ou outra determinados agentes com mais ou menos características sobrenaturais, todo o trabalho no campo da especulação ética assenta por princípio na intuição de qualidades e características das coisas particulares abstractas que possuem na verdade atributos similares aos das entidades sobrenaturais, avançadas pelo trabalho tipicamente religioso. Com isto tornamos compreensível a inextricável ligação entre o trabalho metafísico religioso de Plotino e as suas principais intuições éticas – quer se conceba como mais ou menos remoto, na Ética de Plotino, afinal o dever de cultivar a virtude para a plenitude da reunião com o Uno está fundamentado na inferência fundamental de que há coisas que de igual modo ferem sistematicamente os principais feixes de expectativas de uma ontologia intuitiva básica. É por causa disto que para Plotino para o domínio da ética prática é explicitamente necessário uma compreensão aprofundada da realidade metafísica que possibilita a própria realidade. O regresso preconizado à interioridade e a necessidade da acção virtuosa são acima de tudo conquistas intelectuais – o conhecimento deve reformar a vida e fazer com que o indivíduo em questão compreenda que a sua felicidade depende em parte da totalidade que o circunda. Neste sentido, compreende-se que na economia do texto de Plotino, as virtudes políticas e cívicas sejam na verdade apenas uma etapa transitória do desenvolvimento de virtudes orientadas para um ideal inumano. Para Plotino, ser humano, significa por isso compreender todos os níveis metafísicos das hipóstases analisadas; a muito glosada fuga deste mundo por parte do sábio traduz uma vida purificada e plena de um entendimento aprofundado sobre a alegada realidade íntima de todas as coisas.

Um código moral com princípios e deduções é antes de tudo um artefacto cultural. O tratado VI.7.[38] de Plotino é um artefacto complexo e conceptualmente intrincado; a metafísica realista que o atravessa implica um realismo moral que parte do princípio de que as qualidades morais das coisas estão nas coisas em si mesmas. Um conceito religioso como o da SE anima estruturalmente todo o horizonte de sentido ético de Plotino; e isto é fundamentalmente expressão do facto de que os nossos conceitos do sobrenatural, para além de serem salientes e relevantes de um mero ponto de vista cognitivo, têm também uma importância nuclear no essencial das nossas intuições morais. As noções religiosas parasitam a ontologia intuitiva habitualmente construída através dos nossos sistemas de inferência que constituem o cérebro humano. Os conceitos salientes são ideias que, por causa do seu formato próprio, são fáceis de transmitir, na medida em que mantêm o equilíbrio certo entre a correcção, o peso teórico e a contra-intuição das expectativas básicas que condicionam a reflexão humana. No caso das intuições éticas de Plotino na direcção da sublimação do indivíduo e das suas inclinações particulares rumo a um processo de regresso à unidade pletórica do princípio de todas as coisas, o vínculo que existe entre a crença no sobrenatural e a crença de natureza ética é evidente. O problema central, conforme uma série de recentes estudos, tende a mostrar – vejam-se por exemplo as propostas de Michael Shermer no seu *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies: How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*, ou nas obras de Mark Robert Waldman, Eugene G. D'Aquili, Vince Rause, como se pode verificar em *Why We Believe What We Believe* ou em *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*²²⁸ – que o

²²⁸ O fundamental a coligir em todas estas obras repousa justamente no facto de que a mente humana está essencialmente inclinada para uma interpretação do mundo que favorece sempre a saliência e a relevância dos objectos captados. É assim, por exemplo, com a visão, e o mesmo ocorre com a pura especulação abstracta. Um levantamento destas questões e de outras que rodeiam sempre estes mecanismos de absorção e tratamento da realidade concreta

fenómeno da moralidade em plena arena da etologia humana existe animada exactamente pela mesma lógica que articula a consciência religiosa; na linha do não-cognitivism radical de John Mackie, a mitologia do bem e do mal acabam por ser de igual modo expressão dos mesmos mecanismos cognitivos produtores e reprodutores de todos os objectos abstractos religiosos ou éticos que a intuição humana tendencialmente postula. Tal como os seres sobrenaturais postulados por todas as intuições religiosas mais básicas, de um ponto de vista naturalista estrito, as putativas entidades morais, fontes de toda a normatividade, acabam por operar do mesmo modo: por serem objectos mentais extremamente salientes, reproduzem-se facilmente nos ideários mentais humanos e por causa disso, tal como as ideias religiosas, têm uma real eficácia no mundo material. Um indivíduo incarnado é uma imagem imperfeita da forma transcendente que na verdade possibilita a pessoalidade; cada um de nós ao aproximar-se mais da unidade da SE distancia-se ao mesmo tempo do fluxo que caracteriza o eu mais empírico: o corpo e na verdade, todo o agenciamento moral que opta por uma perspectiva apenas comprometida com a diferença. Para Plotino, todas as coisas diferentes estão na verdade integradas na ordem hierarquicamente estabelecida pelas partes superiores que possibilitam na verdade as partes mais inferiores da realidade. Os corpos apenas incarnados vivem debaixo da ilusão de que o seu carácter e a sua vida devidamente incorporados correspondem ao seu verdadeiro «eu»; o homem sábio é aquele que organiza a sua vida apenas de acordo com razões puramente racionais e os motivos coerentes com estas. O «eu» humano não é simplesmente como uma cidade centralmente organizada segundo os princípios e a perfeita regulação da Alma que anima cada alma individual; o que Plotino propõe, tal como Pauliina Remes de resto sugere, de um modo metafórico, passa pela ideia de que apesar de ninguém numa cidade habitar na verdade a acrópole, pode ainda assim dirigir para lá toda a sua atenção e agir de acordo com os princípios que dela despontam rumo a uma auto-realização absoluta, regresso a uma espécie de híper-identidade. A experiência de tocar o divino é por isto mesmo híper-noética e híper-ôntica, instalado o «eu» na unidade absoluta, no caminho de uma autêntica mística ética, de levantamento das fronteiras que até aqui impossibilitavam um «nós» perfeitamente efectivado e actualizado. No coração do «eu» plotiniano não está o mero indivíduo, a sua pessoalidade e respectivas características, mas o sujeito auto-determinado, auto-suficiente que é um agente moral verdadeiramente autónomo e racional na comunidade de todos os seres.

No princípio desta investigação explicámos que todo este programa de trabalho terminaria num estudo mais alargado e aprofundado sobre a Metametafísica e Metaética que sustenta o tratado VI.7[38] de Plotino. O que explanámos anteriormente demonstra com acribia a razão profunda para a qual – ao contrário do que regra geral a comunidade científica se tem inclinado a defender – não existem razões para a cisão entre o que em Plotino é religioso ou místico e o que alegadamente se apresenta numa determinada linguagem e reflexão tipicamente mais racional. O centro desta

e/ou abstracta está feito por Gilles Fauconnier e Mark Turner, na obra *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* (Fauconnier e Turner 2002). O fundamental aqui é compreender que para todos os efeitos a crença religiosa é acima de tudo um acidente, ou um sub-produto (Bloom, *Religious Thought and Behavior as By-products of Brain Function* 2003) da evolução natural (Bloom 2009, 118-127). Importa de igual modo reter, para o argumentado apresentado, que o cérebro humano e os seus mecanismos próprios estão biologicamente dispostos para a apreensão mais ou menos criativa dos factos, optando tendencial e naturalmente por explicações comprometidas com saliências e com relevância conceptual evidente. Para atestar que o mesmo sucede até na área da visão e na interpretação visual, vale a pena ler o trabalho de David Marr, *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information* (Marr 1982). A regra que consagra fundamental importância à diferença ôntica é uma evidência até do ponto de vista biológico, na dinâmica evolutiva (Nowak 2006). Para este assunto interessa tomar em linha de conta a seminal obra de Daniel W. McShea e Robert N. Brandon, *Biology's First Law: The Tendency for Diversity and Complexity to Increase in Evolutionary Systems* (McShea e Brandon 2010).

distinção, como vimos, assenta numa leitura desatenta ao que é fundamental em Plotino; os fundamentos cognitivos que animam de um ponto de vista estrutural todas as articulações que arvoram este tratado de Plotino são os mesmos. Em Plotino, não existe um real trabalho metafísico sem as intuições religiosas que o sustentam; e convém sublinhar: numa outra face deste mesmo trabalho especulativo no tratado VI.7.[38] das *Enéades*, é também evidente que sem este fenómeno religioso fundamental em Plotino não existiriam de igual modo as intuições éticas que aqui emergem. O que preside à invenção plotiniana do bem e do mal é o mesmo que assiste à construção, articulação e desenvolvimento de metafísica sustentada em pleno por intuições arcaicas religiosas. De um ponto de vista metametafísico ou metaético, a coluna vertebral que escora e ampara toda esta estrutura assenta fundamentalmente na pequena série de intuições religiosas que analisámos; no fundo, assenta na invenção e na estruturação de uma mini teoria que gravita em torno das características e da natureza própria do Uno.

4. CONCLUSÃO

Desde o início deste trabalho de investigação, sublinhámos bem que não estávamos perante nem de uma tentativa de captar as supostas filogenias teóricas que suportam as principais teses de Plotino, nem sequer, na verdade, de redescrever e/ou parafrasear o texto plotiniano, optando pelo inevitável cruzamento de passagens e de citações da sua obra. Partindo de uma perspectiva puramente analítica, o confronto de que este estudo é expressão alicerça-se no comentário aprofundado do tratado VI.7.[38] das *Enéades*. O objectivo genérico fundamental passou por tentar compreender as razões que levam a que de um ponto de vista conceptual a proposta de Plotino tenha o formato que apresentámos. O nosso trabalho levou-nos para uma pesquisa que é ainda pouco habitual no campo da interpretação e da hermenêutica filosófica; perante um texto de significados tantas vezes opacos, mas complexos e ricos, procurámos mostrar como a teoria do Uno, para além de ser um importante legado da história do pensamento, traduz, na verdade, uma inclinação natural dos mecanismos naturais da cognição humana. A nossa abordagem e a profundidade da nossa resposta permitem agora explicar a transversalidade do núcleo da proposta de Plotino, ao longo da história do pensamento humano.

Em poucas palavras, o que importa reter passa apenas por algumas breves anotações. A primeira e mais fundamental conclusão que interessa sublinhar é a de que Plotino é essencialmente um autor religioso, ou seja, que trabalha com conceitos religiosos. Não é preciso reconduzir este problema, por exemplo, ao tratado VI.9.[9] para percebermos que debaixo de toda a retórica aplicada, Plotino labora essencialmente com uma noção de Deus ou de princípio do divino enquanto fundamento de uma proposta metafísica hierarquicamente articulada numa estrutura com evidentes características sobrenaturais. Conforme sublinhámos, o fundamental nesta investigação não era demonstrar nem as influências que historicamente Plotino sofreu, nem as consequências que a sua literatura produziu. Com este estudo, tornámos possível compreender de forma minuciosa e diferenciada as razões da estrutura conceptual das principais propostas teóricas presentes no tratado VI.7.[38]. O essencial nesta pesquisa foi perceber a centralidade do posicionamento e a própria forma da especulação metafísica de Plotino; é possível concluir agora que o trabalho metafísico plotiniano está essencialmente determinado por constrangimentos cognitivos que moldam os principais eixos da sua anatomia. Ao longo da exegética a que sujeitámos o texto, percebemos que o Uno tem características singulares que, na economia da metafísica proposta, o tornam conceptualmente relevante. Para nós, o essencial é perceber que a saliência conceptual desta ideia se constrói ao activarem-se, por um lado, categorias ontológicas básicas numa ontologia intuitiva universal humana, ao mesmo tempo que por outro lado, Plotino trata simultaneamente de avançar a negação

sistemática da maior parte das qualidades elementares então avançadas pela categoria. A relevância conceptual está firmada no facto psicológico de que ideias com informação contraditória são mais vantajosas de uma perspectiva mnemónica e também por causa disto, são potencialmente mais fecundas do ponto de vista inferencial. É a partir daqui que o esquema crucial de Plotino está montado: ao avançar-se a ideia fundamental de que há pelo menos uma coisa tal que essa coisa não é. Isto, como de resto esperamos ter argumentado, quer simplesmente dizer o seguinte: se o problema eleático de Platão, ao longo da sua obra, gravita amiúde em torno de uma resposta última à interrogação sobre a natureza da conexão ontológica entre existência e ser (através da pergunta: será a existência um departamento do ser?), ou numa outra perspectiva e em último reduto, sobre a forma lógica das afirmações de existência e de não-existência, o assunto em Plotino ganha contornos bastante diferentes, directa e especialmente relacionados com intuições religiosas essencialmente arcaicas, mas também, no topo da estrutura, teologicamente sofisticadas. O papel da contra-intuição de expectativas nos sistemas de inferência é como vimos absolutamente crucial no argumento que apresentámos; na opacidade própria da retórica plotiniana, cintilam intuições fundamentais, justamente propulsionadas a partir deste jogo de expectativas contraditas. A cadeia ontológica e de valor metafísico proposta por Plotino estriba-se na intuição contra-intuitiva de que todas as coisas que são procedem de algo absolutamente simples e que é simultaneamente informe. Esta sistemática negação de todos os predicados visa essencialmente demonstrar a radicalidade deste princípio: por ser o princípio de todas as coisas sensíveis e até inteligíveis, é também a origem última de todas as formas. A regra de ouro que edifica anatomicamente o tratado de Plotino organiza-se depois a partir daqui mesmo – no primeiro momento, emerge o dispositivo conceptual relevante, ou seja, a ideia de que há uma coisa que na verdade não há, e no seguimento disto, infere-se a ideia de que só justamente a partir daqui é possível explicar aquilo que é. Expusemos e salientamos como a intuição que articula este eixo axial é arcaica – mostrámos como este esqueleto é essencialmente resultado de uma certa mecânica cognitiva humana, e como a originalidade de Plotino se caracteriza por ter estruturado uma arquitectura teórica complexa, reticulada e entretecida entre conceitos que acabam por gravitar todos em torno da paradoxal simplicidade proposta de um fundamento que tem claros matizes religiosos.

A proposta de Plotino oscila entre um trabalho aprofundado de teologia e um estudo de ontologia. A teoria da SE emerge aqui por um lado enquanto fundamento da realidade, mas por outro lado, também, como o ponto último de regresso de todos os entes. O sentido da estrutura básica deste dispositivo cultural é intuitivo nos trâmites habituais da consciência humana – de certo modo, parece-nos à partida e pelo menos de modo superficial aceitável que aquilo de que procedemos seja, em última instância, aquilo para o qual regressamos –, mas é de um ponto de vista lógico claramente uma inferência arbitrária.

Dentro do esquema global oferecido, e para além da estrutura onto-teológica tríptica introduzida por Plotino, o factor mais relevante no seguimento da sistemática violação de expectativa, a propósito da activação de categorias ontológicas básicas, é a recriação do conceito lógico da existência ou do ser. Na perspectiva de Plotino, importa salientar à partida que – intimamente conectados com esta questão se articulam de igual modo os problemas da ordem e da negação. Directamente relacionados com estas três figuras conceptuais fundamentais da economia do tratado de Plotino – o da existência, da ordem e o da negação – estão por sua vez profundamente associados às intuições éticas que atravessam o texto. Para Plotino, para além de uma forma, *ser* é um predicado escalar e por conseguinte a realidade está organizada de modo gradativo. Os níveis inferiores da realidade são, no limite, níveis de não-ser, ou por outras palavras, de privação ôntica – como é por exemplo o caso da matéria. No seguimento disto, os níveis superiores da realidade são considerados também melhores em sentido ético. A negação ocupa aqui um lugar central; é através dela que por

um lado se compreende a realidade, mas é também justamente a partir dela que se torna possível o regresso e o contacto com o Uno. Esta nebulosa de conceitos básicos obriga-nos ao parecer de que o posicionamento plotiniano não passa por numa proposta solidamente estruturada quanto a temas e conceitos que os filósofos contemporâneos habitualmente distinguem com acribia; à partida, a ideia de que a existência é um predicado gradativo levanta suspeitas, mas, como mostrámos, o problema agrava-se ainda mais se pensarmos que não existem razões tangíveis e transparentes para associar de modo algum a gradação ontológica a uma determinada escala moral e ética que na verdade deve orientar todo o agir humano. As associações especulativas entre a simplicidade do Uno, o seu poder e a sua perfeição são neste sentido também completamente arbitrárias e sem qualquer fundamento crítico transparente. Ao longo do presente estudo, os argumentos por nós analisados permitem-nos perceber que no fundamental a proposta de Plotino, para além da retórica que de resto fomos assinalando, se alicerça numa metafísica do fundamento. Identificámos, analisámos e avaliamos os argumentos plotinianos que levam à postulação de uma teoria complexa dos princípios; sublinhámos a eminente e estrita fragilidade das abduções invocadas, bem como toda a retórica que constitui nuclearmente parte da estratégia informativa de Plotino.

A investigação aqui apresentada apoiou-se muito em aspectos que dizem directamente respeito aos avanços que se têm efectivamente feito na área da Ciência Cognitiva da Religião. A penetração desta disciplina em plena arena filosófica antiga permitiu entrever paisagens que até então têm estado invariavelmente obnubiladas e arredadas das habituais pesquisas em Filosofia Antiga; argumentámos e mostrámos as razões fundamentais para o formato da anatomia conceptual aqui introduzida por Plotino. Revelámos como as mini teorias propostas por Plotino – o problema da SE, das coisas inteligíveis e da causalidade vertical que fundamenta a realidade sensível – gravitam sempre em torno de um frágil equilíbrio entre a saliência conceptual, a correcção teológica e fenómenos claros de dissociação. Evidenciamos argumentos que mostraram as principais causas para as mais importantes decisões teóricas incorporadas no texto. Ao longo do comentário, relevámos com rigor as principais linhas que orientam o pensamento que ali se exprime, as múltiplas conexões que se estabelecem e sublinhámos principalmente que no campo do trabalho especulativo, onde as ideias se articulam essencialmente por associação e metáforas, as conexões, embora sejam de um ponto de vista lógico arbitrarias, têm ainda assim uma lógica que as anima.

O fundamento cognitivo de todo este esqueleto é um e o mesmo; habitualmente gostamos de pensar que o cérebro humano está inclinado para certas atitudes proposicionais apenas porque parecem racionais e porque parecem oferecer explicações transparentes daquilo que sucede à nossa volta. Com este estudo, veiculámos também a tese – bem defendida hoje na literatura académica e mais erudita da psicologia evolutiva – de que a cultura natural humana e na verdade toda a simples transmissão de informação natural humana está orientada pela relevância dos dados avançados. Nos moldes em que emerge, a proposta de uma SE, enquanto fundamento simples de toda a realidade, congrega as falácias que tratámos e escrutinámos. A verdade, no entanto, é que apesar da estrénuua opacidade que matiza esta proposta, ela potencia e activa inferências que foram de modo inegável amplamente reproduzidas ao longo da história não só do Neoplatonismo, mas também, e como de resto aludimos durante o nosso estudo, da própria actualidade filosófica mais insuspeita. Por se tratar de um estudo de âmbito limitado, pesem as devidas cautelas que este tipo de matéria implica, o trabalho aqui tornado manifesto permitiu-nos inferir a existência de uma GU religiosa. Como vimos, por si só, esta proposta não é fundamentalmente uma novidade; o que constitui a originalidade do nosso posicionamento é a introdução desta ideia num texto tradicionalmente considerado e reconhecido apenas e tão-somente como filosófico. Tal como aliás na proposta original de uma GU para a linguagem, o raciocínio que nos leva ao tipo de inferências aqui veiculadas não é extremamente forte; a verdade é que perante determinados padrões

intelectuais, ou seja, perante certos artefactos teóricos introduzidos por Plotino – devidamente identificados no comentário de texto aqui oferecido –, procurámos concluir no sentido da melhor explicação possível para o conjunto de ideias que expusemos. É evidente que há pressupostos básicos que fundeiam o que aqui avançámos; não existe ponto de vista de lado nenhum e por causa disso, no princípio desta pesquisa, fizemos questão de introduzir o enquadramento estritamente naturalista que nos obriga a decisões que podem para alguns ser mais ou menos controversas. Os factos actualmente vindos a lume de áreas como a Neuroteologia são expressão de tudo o que aqui afirmamos; traduzir e comentar o tratado VI.7.[38] de Plotino obriga à explicação de como na verdade compreendemos o mundo e com isto, do modo como na verdade uma ontologia complexa como a que é proposta por este autor se radica muito provavelmente numa ontologia intuitiva humana básica, na activação de determinadas categorias ontológicas para explicar o mundo e no estabelecimento teórico de contra-intuições fundamentais.

Se for bem compreendido, este trabalho aponta horizontes que nos parecem transcender pelo menos num dos casos, em muito o que nos propusemos compreender. As principais questões que colocamos sobre Plotino implicam pelo menos duas novidades: em primeiro lugar, depois da presente investigação, fica bem claro que é indispensável e urgente repensar o lugar de Plotino na história do pensamento filosófico; em segundo lugar, e aqui pesem de igual modo as devidas cautelas, que é talvez possível começar a compreender como pensamos, interpretamos e fazemos Filosofia de outro modo – não como algo profundamente desincorporado e sem verdadeiros constrangimentos dos mecanismos cognitivos que são sua condição de possibilidade. Já o assinalámos anteriormente e é importante sublinhar nesta conclusão o seguinte: mais do que pensar debaixo de uma possível antinomia sobre o que é que determina o quê, importa salientar que a solução que apresentamos se possa confundir com um qualquer tipo de idealismo. A cognição determina sem dúvida a forma e o conteúdo do que é pensado, mas por outro lado, a própria cognição é antes de mais, também, uma máquina biologicamente determinada.

Tudo isto nos leva ao princípio que anima o principal móbil desta investigação: compreender a metafísica plotiniana significa perceber o facto de que não existe sequer uma verdadeira proposta deste autor neste domínio, sem que esteja devidamente associada às intuições religiosas fundamentais que a sustentam e a estruturam. Com isto pretende-se salientar a ideia de que, ao contrário do que é amplamente avançado pela maioria dos comentadores de Plotino, é na verdade impossível cindir o que aqui aparece profundamente amalgamado: o pensamento de trâmite claramente religioso articula-se em profundidade com as propostas metafísicas, e por conseguinte, na sequência destes dois factores fundamentais, a especulação ética acaba por estar também devidamente arvorada neste esqueleto essencial. A proposta de Plotino é orgânica e complexa – e neste sentido avançar com uma separação da mística plotiniana, do seu trabalho metafísico e ético é artificial e distorce o verdadeiro sentido da mensagem de um tratado tão central como este que aqui analisámos.

BIBLIOGRAFIA

- Alexandrakis, A. "The notion of beauty in Plotinus and Hegel." *Philosophia*, 1991-1992: 341-348.
- Allen, R. E. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues." In *Studies in Plato's Metaphysics*, 147-164. New York: Humanities Press, 1965.
- Anton, J.P. 'Hierarchies, Cultural Institutions and the Problem of Democracy: A Neoplatonic Critique' in R. Baine Harris (ed) *Neoplatonism and Contemporary Thought* I-II, vol. II, New York, 1-16.
- Armstrong, A. H. "Gnosis and Greek Philosophy" In *Plotinian and Christian Studies*, 114-115. London: Variorum, 1979.
- . 'Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect', *Augustinian Studies* 3 (1972): 35-59.
- . 'Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism' *Journal of Hellenic Studies*, 1973: 13-22.
- . 'Form, Individual and Person in Plotinus', *Dionysius* 1 (1977): 49-68.
- . 'Plotinus' in *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 193-268.
- . 'Negative Theology' *Downside Review* (1977): 176-189.
- . 'Emanation in Plotinus' *Mind* 46 (1937): 61-66.
- . 'Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus' in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente Atti del convegno internazionale sul tema*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 5-9 ottobre, 1970: 171-194.
- . *The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. London: Cambridge University Press, 1940.
- Arnou, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Paris F. Alcan, 1921.
- Assman, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. New York: Metropolitan Books, 2002.
- Atkinson, M. J. *Ennead V.1*. New York: Oxford University Press, 1963.
- Atoub, J. Bouland. "L'image du centre et la notion de l'Un dans les Ennéades'." *Philosophiques* 11,1 (1984): 41-70.
- Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press, 2002.

Attfield, Robin. *Value, Obligation, And Meta-ethics*. Amsterdam: Rodopi Bv Editions, 1995.

Aubin, Paul. *Le problème de la conversion – Études sur un terme común a l'hellénisme e tau christianisme des trois premiers siècles*. Paris: Beauchesne, 1962.

Aunger, Robert. *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

—. *The Electric Meme: A New Theory of How We Think*. New York: Free Press, 2002.

B., Gorayska, and R. O. Lindsay. "The Roots of Relevance." *Journal of Pragmatics* 19 (1993): 301-323.

Bailey, Ronald. *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*. USA: Prometheus Books, 2005.

Baladi, N. 'Origine et signification de l'audace chez Plotin' in: *Le Neoplatonisme: Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9.-13. Juin 1969*. Paris, 89-99, 1971.

Baluka, Frantiek, Stefano Mancuso, and Dieter Volkmann. *Communication in plants: Neuronal aspects of plant life*. Berlin: Springer, 2007.

Baluška, František, and Stefano Mancuso. "Deep evolutionary origins of neurobiology: Turning the essence of 'neural' upside-down." *Communicative & integrative biology*, 2009: 60-65.

Barb, A. A. *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Edited by A. Momigliano. New York: Oxford University Press, 1963.

Barker, S. "Is value content a component of conventional implicature?" *Analysis* 60 (2000): 268–79.

Barret, J. L. *Antropomorphism, intentional agents and conceptualizing God*. New York: Cornell University, S/P.

Barret, J. L. "Exploring the natural foundations of religion." *Trends in Cognitive Science* 1 (2000): 29-34.

Barret, Justin. *Cognitive Science - Religion and Theology: From Human Minds to Divine Minds*. USA: Templeton Press, 2011.

Barrett, Justin L. "Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections." *Method and Theory in the Study of Religion*, 2008: 308-338.

Barrett, Justin L. "Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion*, 1999: 325-339.

Barrett, Justin L., and Frank C. Keil. "Conceptualizing a Nonnatural Entity: Antropomorphism in God Concepts." *Cognitive Psychology*, 1996: 219-247.

Barrett, Justin L., and Melanie Nyhof. "The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials." *Journal of Cognition and Culture*, 2001: 69-100.

Batson, C. D., P. Shoenrade, and W. L. Ventis. *Religion and the Individual: a socio-psychological perspective*. New York: Oxford University Press, 1993.

Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford, UK, and Cambridge, MA: Blackwell Pub, 1995.

Becker, O. *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1940.

Behe, Michael. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press, 2006.

—. *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*. New York: Free Press, 2008.

Beierwaltes, W. "Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform." In *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, edited by T. Kobusch and M. Erler, 121-51. Munich and Leipzig: Saur, 2002.

—. *W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt, 1965.

—. *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7): Übersetzt, eingeleitet und kommentiert*. Frankfurt, 1967.

—. 'Die Erfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens' *Thêta-Pi* 2, 126-61, 1973.

—. 'Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins' in: W. Beierwaltes, H.U. von Balthasar & A.M. Haas (eds.) *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln, 7-36.

—. *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt, 1985.

—. 'The Love of Beauty and the Love of God' in: A.H. Armstrong (ed.) *Classical Mediterranean Spirituality – Egyptian, Greek, Roman*. London, 1986: 293-313.

—. 'Plotins philosophische Mystik' in: M. Schmidt & D.R. Bauer (eds.) *Grundfragen christlicher Mystik*. Stuttgart, 39-49, 1987.

—. 'Einführung' in: Plotin Geist – Ideen – Freiheit: Enneade V 9 und VI 8. *Griechisch-Deutsch*. Hamburg, xi-xlii, 1990.

—. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*. Frankfurt, 1991.

- . 'Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken' in: H. Kessler (ed.) *Sokrates: Geschichte. Legende. Spiegelungen*. Sokrates-Studien II. Zug, 97-116, 1995.
- . 'Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit' in: J.J. Cleary (ed.) *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*. Aldershot, 191-226, 1999.
- . 'Das wahre Selbst. Retractatio einiger Gedankenzüge in Plotins Enneade V 3 und Reflexionen zur philosophischen Bedeutung dieses Traktats als ganzen' in: W. Beierwaltes *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt, 84-122, 2001.
- . "Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins." *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 15 (1961): 334 - 362.
- . "Plotins philosophische Mystik." In *Grundfragen christlicher Mystik: Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985*, edited by M. Schmidt and D. R. Bauer, 39-49. Stuttgart: G. Holzboog, 1987.
- . 'Proklos' Theorie des "authypostaton" und seine Kritik an Plotins Konzept einer 'causa sui' in: W. Beierwaltes *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt, 160-81, 2001.
- . 'Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform' in: T. Kobusch, M. Erler & I. Männlein-Robert (eds.) *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens* Akten des Internationalen Kongresses, Würzburg 13.-17. März 2001. Munich, 121-51, 2002.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. New York: Mariner Books, 2006.
- Blackmore, Susan. "Imitation and the definition of a meme." *Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission*, 1998.
- . *The Meme Machine*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Blakeley, D. N, 'Unity, Theism, and Self in Plotinus' *Philosophy & Theology* 7 (1992): 53-80.
- . 'Plotinus as Environmentalist?' in: L. Westra & T. M. Robinson (eds.) *The Greeks and the Environment*. Lanham, Maryland, 167-84; 213-216, 1997.
- Bloom, Paul. "Religious Belief as an Evolutionary Accident." In *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, edited by Michael Murray and Jeffrey Schloss, 118-127. New York: Oxford University Press, 2009.
- Bloom, Paul. "Religious Thought and Behavior as By-products of Brain Function." *Trends in Cognitive Sciences* 7 (2003): 119-124.
- Boas, G. "A Source of the Plotinian Mysticism." *Journal of Philosophy* 18 (1921): 326-332.
- Bodéüs, R. "L'Autre Homme de Plotin." *Phronesis* 28 (1983): 256-64.

Bonetti, A. "La processione del molteplice dall'Uno e la dottrina della creazione nella filosofia di Plotino." In *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, 326-344. Milano: Università cattolica del Sacro Cuore, 1975.

Bonner, Campbell. *Studies in Magical Amulets*. USA: University of Michigan Press, 1950.

Bonnet, Hans. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin: De Gruyter, 2000.

Boussoulas, N.-J. 'Le thème de la liberté-créativité dans la pensée préplatonicienne, platonicienne et néoplatonicienne' *Diotima* 4 (1976): 69-77.

Borrego, E. *Cuestiones plotinianas*. Granada: Facultad de Teología, 1994.

Boyd, Brian. *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Boyd, Robert, and Peter J. Richerson. *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Boyer, Pascal. *Religion Explained*. New York: Basic Books, 2002.

—. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.

—. "What makes antropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1996: 83-97.

Bréhier, É. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1961.

—. *Plotin - Ennéades de Plotin*. III vols. Paris: Les Belles Lettres, 1857-1861.

Breton, Stanislas. *Philosophie et Mystique – Existence et surexistence*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996.

Brisson, Luc. "Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle." *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 8 (1999): 87-108.

Brodie, Richard. *Virus of the Mind: The New Science of the Meme*. USA: Hay House, 2009.

Brun, J. "Le sommet et l'abîme." *Eranos-Jahrbuch*, 1981: 51-78.

Burkert, Walter. *Creation of the Sacred – Tracks of Biology in Early Religions*. Harvard: Harvard University Press, 1998.

Burque, H. 'Un problème plotinien. L'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation, *Revue de l'Université d'Ottawa* 9 (1940): 141-172.

Bussanich, J. "Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspective." *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997): 339-365.

—. *The Invulnerability of Goodness: The Ethical and Psychological Theory of Plotinus*. Vol. 6, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 151-84. Boston, 1990.

—. *The One and its relation to intellect in Plotinus*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1988.

—. 'Mystical Elements in the Thought of Plotinus' in: W. Haase & H. Temporini (eds.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7. Berlin, 5300-5330, 1994.

Callois, Roger. *L'Homme et le Sacré*. Paris: Gallimard, 1950.

Caramazza, Alfonso, and Bradford Z. Mahon. "The organization of conceptual knowledge: the evidence from category-specific semantic deficits." *TRENDS in Cognitive Sciences*, 2003: 354-361.

Carey, S. Carey, S. (1985). *Conceptual change in childhood*. Cambridge, MA: MIT Press.

Carey, Susan. *The Origin Of Concepts*. New York: Oxford University Press, 2009.

Carone, G. R. "Mysticism and Individuality: a Plotinian Paradox." In *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, edited by J. J. Cleary, 177-187. Leuven: Leuven University Press, 1997.

Carter, Rita. *Exploring Consciousness*. New York: University of California Press, 2002.

Catapano, G. *Epékeina tês philosophies*. Padua: Cleup, 1995.

Chalmers, David J., David Manley, and Ryan Wasserman. *Metametaphysics - New Essays on the Foundations of Ontology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Charles-Saget, A. 'The Limits of the Self in Plotinus' *Antichthon* 19 (1963): 96-101.

Cheney, Dorothy, and Robert Seyfarth. *Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind*. London: University Of Chicago Press, 2008.

Chiaradonna, R. "Essence et prédication chez Porphyre et Plotin." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1998: 577-606.

Chomsky, Noam,. *On Language, I, II,*. New York: New Press, 1998.

Chrétien, J.- L. "L'analogie selon Plotin." *Études philosophiques*, 1989: 305-318.

Chrétien, Jean-Louis. "Le Bien donne ce qu'il n'a pas." *ArchPhilos* 43 (1980): 263-277.

Churchland, Patricia S. *Braintrust: What Neuroscience Tells us about Morality*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.

Ciapalo, R. T. *Life (Zôê) in Plotinus' Explanation of Reality*. Chicago: Loyola University, 1987.

Cilento, Vincenzo. *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotini*. Vol. V, in *Les Sources de Plotin*. Vandoeuvres-Geneva: Fondation Hardt, 1957.

Clark, G. H. 'Plotinus' Theory of Empirical Responsibility' *New Scholasticism* 17 (1943): 16-31.

Combès, J. 'Deux styles de libération: la nécessité stoïcienne et l'exigence Plotinienne' *Revue de Métaphysique et de Morale* 74 (1969): 308-324.

Corbey, Raymond. *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy - A Study in the Origins of Western Speculation*. NY: Cosimo Classics, 2010.

—. *From Religion to Philosophy – A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Dover Publications, 2004.

—. *The Unwritten Philosophy and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Costello, Edward B. "Is Plotinus inconsistent on the nature of evil." *IPhQ* 7 (1967): 483-497.

Coulourbaritsis, Lambros. "Le logos hénologique chez Plotin." 1992: 231-244.

Crowley, K., and Siegler, R. S. "Explanation and generalization in young children's strategy learning." *Child Development* 70 (1999): 304–316.

Cumont, F. *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin*. Vol. XXV, in *Monuments et mémoires*, 77-92. Fondation Piot, 1921-22.

Cunningham, Conor. *Genealogy of Nihilism*. New York: Routledge, 2007.

Daly, G. O'. "The Presence of the One in Plotinus' in Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occident." *Problemi attuali di scienza e di cultura* 198. Rome: Academia Nazionlae dei Licei, 1974. 159-169.

Damásio, António. *Descartes' Error Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1995.

Damer, T. Edward. *Attacking Faulty Reasoning: A Practical Guide to Fallacy-Free Arguments*. Belmont: Wadsworth Publishing, 2008.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. New York: Mariner Books, 2008.

—. *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*. USA: Free Press, 2009.

—. *The Magic of Reality: How We Know What's Really True*. New York: Free Press, 2011.

—. *The Selfish Gene*. USA: Oxford University Press, 2006.

De Corte, M. "Technique et fondement de la purification plotinienne." *Revue d'Histoire de la Philosophie* 20 (1931): 164-215.

Dennett, D., and P. Weiner. *Consciousness explained*. Boston: Little Brown and Co., 1991.

Dennett, Daniel. *Breaking the Spell – Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin, 2006.

—. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books, 1991.

—. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. London: Penguin, 1996.

—. *Freedom Evolves*. USA: Penguin, 2004.

—. "Real Patterns." *Journal of Philosophy* 88 (1) (1991): 27-51.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967.

Dillon, John. "An Ethic for the Late Antiquity Sage." In *Cambridge Companion to Plotinus*, by Lloyd P. Gerson, 315-35. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Distin, Kate. *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Dörrie, H. "'Hypostasis' - Wort und Bedeutungsgeschichte." *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, 1955: 35-92.

Dörrie, H. "Tradizionalista o innovatore?" In *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente - Atti del Convegno internazionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 195-201. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974.

Durham, W. H. *Coevolution: Genes, cultures and human diversity*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Dutton, Denis. *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, and Human Evolution*. USA: Bloomsbury Press, 2010.

Edwards, Mark. *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*. London: Duckworth, 2006.

—. *Culture And Philosophy in the Age of Plotinus*. London: Duckworth, 2006.

Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane - Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt: Insel-Verlag, 1990.

—. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Folio Essais, 2001.

—. *Myth and Reality*. New York: Harper & Row, 1963.

—. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1958.

—. *Psychologie et histoire des religions. À Propos du Symbolisme du « Centre »*. Zurich: Rhein-Verlag, 1951.

—. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

—. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper Torchbooks, 1961.

Emilsson, Eyjólfur K. *Plotinus on Sense-Perception - A Philosophical Study*. New York: Cambridge University Press, 1988.

Emilsson, Eyjólfur Kjarlar. *Plotinus on Intellect*. New York: Clarendon Press - Oxford, 2007.

—. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Emilsson, Eyjólfur Kjarlar. *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Eon, Alain. "La notion plotinienne d'exégèse." *RIPh* 24 (1970): 252-289.

Fauconnier, Gilles, and Mark Turner. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.

Ferwerda, R. *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen: J. B. Wolters, 1965.

Festugière, A. F. *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris: Gabalda, 1932.

Feuerstein, Georg. *Sacred Sexuality: The Erotic Spirit in the World's Great Religions*. Vermont: Inner Traditions, 2003.

Fielder, John. "Plotinus and Self-Predication." In *The Structure of Being - A Neoplatonic Approach*, edited by R. Baine Harris, 83-89. New York: State University of New York, 1982.

Fieser, James. *Metaethics, Normative Ethics, and Applied Ethics: Contemporary and Historical Readings*. USA: Wadsworth Publishing, 1999.

Fine, Gail, ed. *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1999.

Fine, Kit. "The Study of Ontology." *Noûs*, 1991: 263-94.

Fox, Mark. *Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*. New York: Routledge, 2002.

Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. USA: Picador, 2003.

Gaulin, Steven J. C. *Nature's Mind: The Biological Roots of Thinking, Emotions, Sexuality, Language, and Intelligence*. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 2001.

- Gerson, L. P., ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Gerson, Lloyd P. *Plotinus*. London: Routledge, 1994.
- Gibbard, Allan. *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. USA: Oxford University Press, 2008.
- Gigerenzer, Gerd, and Reinhard Selten. *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge: Bradford, 2001.
- Giora, Rachel. *On Our Mind: Salience, Context, and Figurative Language*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Glucksberg, Sam. *Understanding Figurative Language: From Metaphor to Idioms*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Gopnik, A., and A. N. Meltzoff. *Words, thoughts and theories*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- Gottschall, Jonathan, and David Sloan Wilson. *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative*. Evanston: Northwestern, 2005.
- Graeser, Andreas. *Plotinus and the Stoics*. Leiden: Brill, 1972.
- Gregory, John. *The Neoplatonists – a reader*. New York: Routledge, 1999.
- Grice, H. Paul. "Logic and Conversation." *Syntax and Semantics* 3 (1975): 41-58.
- Guthrie, S. E. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Hadot, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2002.
- . *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- Hager, F. P. *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem des Wesesbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der Griechischen Philosophie*. Noctes Romanae, 1970.
- Hahn, David E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: The Ohio State University Press, 1977.
- Hauser, Marc D. *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Ecco/Harper Collins, 2006.
- Hawking, Stephen. *The Grand Design*. New York: Bantam Books, 2012.
- Heinemann, F. *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*. Aalen: Scientia Verlag, 1973.
- Heiser, G. *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*. Lampeter: Edwin Mellen, 1991.

Herrick, James A. *Argumentation: Understanding and Shaping Arguments*. US: Strata Publishing, 2007.

Hick, John. *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Hinde, Robert A. *Why Good is Good: The Sources of Morality*. London: Routledge, 2002.

Holden, Janice Miner, Bruce Greyson, and Debbie James, . *The Handbook of Near-Death Experiences: Thirty Years of Investigation*. California: Praeger, 2009.

Horn, Laurence R. *A Natural History of Negation*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Hornung, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt - The One and the Many*. New York: Cornell University Press, 1982.

Inge, W. R. *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews*. London: Longmans, 1928.

Jablonka, Eva, and Marion J. Lamb. *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Massachusetts: MIT Press, 2006.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Collier Books, 1962.

Jespersen, Otto. *The Philosophy of Grammar*. London: Allen and Unwin, 1924.

John D. Turner, Ruth Dorothy Majercik. *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

Johnson, Anthony J. Blair Ralph H. *Logical Self-Defense - Key Titles in Rhetoric, Argumentation, and Debates Series*. NY: International Debate Education Association, 2006.

Jonas, H. "The Soul in Gnosticism and Plotinus." In *Le Néoplatonisme*, by Pierre Hadot, 45-53. Paris: P.M. Schul, 1971.

Jonas, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist*. Vol. vol. I: Die mythologische Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1964.

—. *Le Neoplatonisme*. Paris: CNRS, 1971.

Jonathan Gottschall, David Sloan Wilson, ed. *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative*. Evanston: Northwestern University Press, 2005.

Kahn, Charles H. "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?" *Charles H. Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct ConcepPhilosophies of Existence: Ancient and Medieval*, ed. Parviz Morewedge, 1982: 323-324.

Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1956.

Kate, Distin. *The Selfish Meme*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Katz, Joseph. "Plotinus and the Gnostics." *Journal of The History of Ideas* XV (1954): 289-298.

—. *Plotinus' Search for the Good*. New York: King's Crown Press, 1950.

Kees, Hermann. *Der Gotterglaube in Alten Agypten*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.

Keil, F. C. *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*. Cambridge: MIT Press, 1989.

—. *Semantic and conceptual development: An ontological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Keil, Frank C., and Robert A. Wilson, . *Explanation and Cognition*. Massachusetts: A Bradford Book, 2000.

Kelly, Michael H., and Frank C. Keil. "The More Things Change...: Metamorphoses and Conceptual Structure." *Cognitive Science*, 1985: 403–416.

King, Barbara J. *The Information Continuum*. New Mexico: School of American Research Press, 1997.

Kingsley, Peter P. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic – Empedocles and Pythagorean Tradition*. New York: Oxford University Press, 1995.

Klinghoffer, David, ed. *Signature of Controversy: Responses to Critics of Signature in the Cell*. Discovery Institute Press, 2011.

Krämer, H. J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam: Verlag, 1964.

—. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1964.

Lawson, E. T., and R. McCauley. *Rethinking religion: Connecting culture and cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Leroux, Georges. "La trace et les signes, aspects de la sémiotique de Plotin." *Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité* 131 (1992): 245-261.

Lesky, Albin. *Geschichte der Griechischen Literatur*. Munchen: Saur Verlag, 1971.

Lindstrom, Martin. *Buyology: Truth and Lies About Why We Buy*. New York: Crown Business, 2010.

Lloyd, A. C. "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic." *Phronesis*, 1955: 58-72.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: Hackett Pub Co Inc, 1992.

Long, Debra, Brian J. Oppy, and Mark R. Seely. *A global-coherence view of event comprehension: Inferential processing as question answering*. Hillsdale, NJ, England: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.

Lot, Ferdinand. *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 2008.

Lumsden, C. J., and E. O. Wilson. *Genes, minds and culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Lynch, Aaron. *Thought Contagion*. New York: Basic Books, 1998.

Mackenna, Stephen. *Plotinus. The Enneads*. London: Faber&Faber, 1969.

Mackie, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. USA: Penguin, 1991.

Mamo, P. S. "Forms of Individuals in the Enneads." *Phronesis* 14 (1969): 77-86.

Mancuso, Stefano. "Plant neurobiology: from sensory biology, via plant communication, to social plant behavior." *Cognitive processing*, 2009: 3-7.

Marr, David. *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. San Francisco: Freeman, 1982.

Martin, John N. "Existence, Negation, and Abstraction in the Neoplatonic Hierarchy." *History and Philosophy of Logic*, 1995: 169-196.

Maslow, A. H. *Religions, values and peak-experiences*. New York: Viking Penguin Books, 1976.

Mazur, Zeke. "Unio Magica, part I: On Magical Origins of Plotinus' Mysticism." *Dionysius* 21 (2003): 23-52.

Mazur, Zeke. "Unio Magica, part II: Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual." *Dionysius* 22 (2004): 29-56.

McInerney, D.Q. *Being Logical: A Guide to Good Thinking*. NY: Random House Trade Paperbacks, 2005.

McShea, Daniel W., and Robert N. Brandon. *Biology's First Law: The Tendency for Diversity and Complexity to Increase in Evolutionary Systems*. Chicago: University Of Chicago Press, 2010.

Meijer, P. A. "Philosophers, Intellectuals, and Religion in Hellas." In *Faith, Hope, Worship, Aspects of religious mentality in the ancient world*, by H. S. Versnel, 216-261. Leiden: E. J. Brill, 1981.

—. *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI, 9) – An Analytical Commentary*. Amsterdam: Gieben, 1992.

Meltzoff, Andrew. "Imitation, objects, tools, and the rudiments of language in the human ontogeny." *Human Evolution*, 1988: 45-64.

Merlan, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

—. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1953.

Meyer, Stephen C. *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent*. New York: HarperOne, 2009.

Miles, Margaret R. *Plotinus on Body and Beauty*. Oxford and Malden: Blackwell Publishers, 1999.

Minase, Andrew. *A Book of Metaethics*. Lincoln: IUniverse, 2000.

Mithen, S. J. *The prehistory of the mind : a search for the origins of art, religion, and science*. London: Thames and Hudson, 1996.

Moore, G. E. *Principia Ethica*. USA: Dover Publications, 2004.

Moreau, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1970.

Mortley, R. "Negative Theology and Abstraction in Plotinus." *American Journal of Philology* 96 (1975): 363-377.

Naam, Ramez. *More Than Human: Embracing the Promise of Biological Enhancement*. New York: Broadway, 2005.

Narbonne, Jean-Marc, and Wayne Hankey. *Lévinas et l'héritage grec suivi de Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*. Québec: Vrin / Presses de l'Université Laval, 2004.

Newberg, Andrew B. *Principles of Neurotheology*. USA: Ashgate, 2010.

Nilsson, M. P. *Opuscula Selecta*. 3 vols. Lund: Gleerup, 1951-60.

Ninci, M. "Un problema plotiniano: l'identità con l'uno e l'alterità da lui." *Giornale critico della filosofia italiana* 21 (2001): 461-506.

Nowak, Martin A. *Evolutionary Dynamics: Exploring the Equations of Life*. Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

O'Brien, Denis. *Théodicée Plotinienne – Théodicée Gnostique*. Leiden: E. J. Brill, 1993.

O'Brien, Denis. "J.-M Narbonne on Plotinus and the generation of matter: two correctios." *Dionysius* 12 (1988): 25-26.

O'Brien, Denis. "Plotinus and the Gnostics on the generation of matter." 108-123. 1981.

—. *Plotinus on the origin of matter. An exercise in the interpretation of the Enneads*. Nápoles: Bibliopolis, 1991.

—. "The origin of matter and the origin of evil in Plotinus' criticism of the Gnostics." 181-202. 1990.

—. *Structures Hiérarchiques dans la Pensée de Plotin*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

—. *Platonopolis - Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

—. *Plotinus: An Introduction to the "Enneads"*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

—. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Paris: Brill, 1975.

Otto, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

—. *The Idea of the Holy*. New York: Oxford University Press, 1958.

Ousager, Asger. *Plotinus: On Selfhood, Freedom and Politics*. USA: Aarhus University Press, 2004.

Panksepp, Jaak. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press, 1998.

Pasquale Barbanti, M. *La metafora in Plotino, Testi & Studi di storia ant.* Catania: Bonanno, 1981.

Paull, John. "Meme Maps: A Tool for Configuring Memes in Time and Space." *European Journal of Scientific Research* 31 (2009): 11–18.

Paulos, John Allen. *Irreligion*. New York: Hill and Wang, 2008.

Penner, Hans. "Holistic Analysis: Conjectures and Refutations." *Journal of the American Academy of Religion* LXII, 4 (1994): 990.

Perera, Mahendra, Karuppiah Jagadheesan, and Anthony Peake, . *Making Sense of Near-Death Experiences: A Handbook of Clinicians*. Philadelphia: Jessica Kingsley Pub, 2011.

Perl, E. D. "The Power of all Things: the One as Pure Giving in Plotinus." *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997): 301-313.

Perler, O. *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*. Freiburg: Studia Friburgensia, 1931.

Pinker, Steven. *How the mind works*. New York: Norton, 1997.

—. *The Language Instinct*. USA: Perennial Classics, 2000.

—. *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*. London: Allen Lane, 2007.

Plass, Paul. "Plotinus' Ethical Theory." *Illinois Classical Studies* 7 (1982): 241-59.

Plotino. *Plotinus VII*. Translated by A. H. Armstrong. Harvard: Loeb, 1988.

Postman, Neil. *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage, 1993.

Puech, C.-H. *Plotin et les gnostiques*. Vol. V, in *Les sources de Plotin* C.-H. Puech, 'Plotin et les gnostiques', in *Les sources de Plotin [Entretien sur l'antiquité classique]*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1960.

- Puech, C.-H. "Position spirituelle et signification de Plotin." In *En quête de la Gnose*. Paris: Gallimard, 1978.
- Putnam, Hilary. *Ethics Without Ontology*. Harvard: Harvard University Press, 2005.
- Rakison, David H., and Diane Poulin-Dubois. "Developmental Origin of the Animat-Inanimate Distinction." *Psychological Bulletin* 127 (2001): 209-228.
- Ramachandran, V. S. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: Harper Perennial, 1999.
- Rappe, S. L. "Metaphor in Plotinus' Enneads V. 8.9." *Ancient Philosophy*, 1995: 155-172.
- Regen, F. *Formlose Formen – Plotins Philosophie als Versuch die Regressprobleme des platonischen Parmenides zu lösen*. Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1988.
- Reinhardt, Karl. *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen über Poseidonius*. Munich: C.H. Beck, 1926.
- Reinhardt, Karl. "Posidonius." In *Pauly-Wissowa Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 558.42-826.3. Stuttgart: J. B. Metzler, 1953.
- Remes, Pauliina. *Plotinus on the Self - The Philosophy of the 'We'*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rich, A. N. M. "Reincarnation in Plotinus." *Mnemosyne* 4 (1957): 232-8.
- Richerson, Peter J., and Robert Boyd. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. USA: University of Chicago Press, 2006.
- Ridley, Matt. *The Origins of Virtue*. London: Viking (Penguin Books), 1996.
- Ring, Kenneth, and Evelyn Elsaesser Valarino. *Lessons from the Light: What We Can Learn from the Near-death Experience*. Needham: Moment Point Press, 2006.
- Rist, J. M. *Plotinus - The Road To Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- . "The One of Plotinus and the God of Aristotle." *Review of Metaphysics* 27 (1973): 83.
- Roberts, Michelle Voss. *Dualities – A Theology of Difference*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010.
- Romano, Francesco. *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Guida editori, 1983.
- Ross, Dornald L. "Thomizing Plotinus: A Critique of Professor Gerson." *Phronesis*, 1996: 197-204.
- Saffrey, H. D. "Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques." *Revue des études augustinienes* 27 (1981): 209-225.

Santa Cruz, M. Isabel. *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*. Paris: P. U. F., 1979.

Santa Cruz, M. Isabel. "Materia y mal en la filosofía de Plotino." *CFilos* 10 (1970): 353-364.

Schaffer, Jonathan. "On What Grounds What." In *Metametaphysics*, by David Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman, 347-383. New York: Oxford University Press, 2009.

Schaller, Mark, and Christian S. Crandall, . *The psychological foundations of culture*. Barkow: Lawrence Erlbaum Associates, 2003.

Schlette, Heinz R. *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*. Munich: Max Hiiber, 1966.

Schloss, Jeffrey, and Michael Murray. *The Believing Primate - Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. New York: Oxford University Press, 2009.

Schniewind, Alexandrine. "Quelles conditions pour une éthique plotinienne? Prescription et description dans les Ennéades." In *Études sur Plotin*, by Michel Fattal, 47-73. Paris e Montréal: L'Harmattan, 2000.

Schuhl, P. M. "Descent métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin." *Studi internaz. di Filosofia*, 1973: 71-84.

Schwyzler, H.-R. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* . Stuttgart: Metzler / München - Stuttgart: Druckenmüller, 1894-1980.

Schwyzler, Hans-Rudolf. "Plotinos." In *RE*, 471-592. Munich: Alfred Druckenmuller, 1951.

Seidl, H. "L'Union mystique dans l'explication philosophique de Plotin." *Revue Thomiste* 85 (1985): 253-64.

Sells, Michael. *Mystical Languages of Unsayings*. London: University Of Chicago Press, 1994.

Shafer-Landau, Russ, ed. *Oxford Studies in Metaethics* (Oxford University Press) I-V (2006).

—. *The Fundamentals of Ethics* . USA: Oxford University Press, 2009.

Shafer-Landau, Russ, and Terence Cuneo. *Foundations of Ethics: An Anthology* . USA: Wiley-Blackwell, 2007.

Shaw, G. "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus." *Traditio*, 1985: 1-28.

Shennan, Stephen. *Genes, Memes and Human History: Darwinian Archaeology and Cultural Evolution* . USA: Thames & Hudson, 2003.

Shermer, Michael. *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies - How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*. New York: Times Books, 2011.

—. *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*. New York: Holt Paperbacks, 2002.

Shubert, V. "Pronoia und Logos." *Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin* (Epimeleia) 11 (1968).

Shürmann, Reiner. "L' hénologie comme dépassement de la métaphysique." *Eph*, 1982: 331-350.

Sinnige, T. D. "Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and Augustine." In *Plotinus Among Gnostics and Christians*, by David T. Runia, 77 et seqqs. Amsterdam: Free University Press, 1984.

Sinnige, Th. G. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht: Kluwer, 1999.

Slone, Jason. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press, 2004.

Smith, Andrew. "The Significance of Practical Ethics for Plotinus." In *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, by John J. Cleary, 227-36. Aldershot and Brookfield: Ashgate, 199.

Smith, Michael. *Meta-Ethics*. USA: Dartmouth Publishing Group, 1995.

Sperber, D. "Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations." *Man* 20 (1985): 73-89.

—. *Explaining culture: A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell, 1996.

—. *Rethinking symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

—, and Deirdre Wilson. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.

Stamatellos, Giannis. *Plotinus and the Presocratics - A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany: State University of New York Press, 2007.

Stenger, Victor J. *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe is not Designed for Us*. New York: Prometheus, 2011.

—. *God: The Failed Hypothesis - How Science Shows That God Does Not Exist*. New York: Prometheus, 2008.

Stevenson, C. *Ethics and Language*. New Haven and London: Yale University Press, 1944.

Stevenson, C. "The Emotive Meaning of Ethical Terms." *Mind*, 1937: 14–31.

Stewart, Ian. *Why Beauty is Truth - A History of Symmetry*. NY: Basic Books, 2008.

Stock, Gregory. *Redesigning Humans: Choosing our genes, changing our future*. New York: Mariner Books, 2003.

Szlezák, T. A. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel, Stuttgart: Schwabe, 1979.

Tendahl, Markus. *The Hybrid Theory of Metaphor*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Theiler, W. *Plotin zwischen Plato und Stoa*. Vol. V, in *Les Sources de Plotin*, 63-103. Geneva: Fondation Hardt Entretiens Sur l'Antiquité Classique, 1960.

—. *Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin: Weidmann, 1930.

Thistlethwaite, Susan. "Settled Issues and Neglected Questions: How is Religion to be Studied?" *Journal of the American Academy of Religion* LXII 4 (1994): 1043.

Tomasello, M. & Call, J. *Primate Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

—. and Herrmann, E. "Ape and human cognition: What's the difference?" *Current Directions in Psychological Research* 19 (2010): 3-8.

—. *The cultural origins of human cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

—, and Carpenter, M., Call, J., Behne, T., & Moll, H. "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition." *Behavioral and Brain Sciences* 28 (2005): 675 - 691.

Toner, J. P. *Leisure and Ancient Rome*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Torchia, Joseph. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*. New York: Peter Lang, 1993.

Trouillard **Erro! A origem da referência não foi encontrada.**, J. *La Purification plotinienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

—. *La Purification plotinienne*. Paris: Hermann, 2011.

Trouillard, J. "Raison et mystique chez Plotin." *Revue des Études augustinienes* 20 (1974): 3-14.

—. "The Logic of Attribution in Plotinus." *International Philosophical Quarterly* I (1961): 80-87.

—. *La procession plotinienne*. paris: Presses Universitaires de France, 1955.

Turlet **Erro! A origem da referência não foi encontrada.**, Fernand. "Le 'logos' chez Plotin." *Eph*, 1985: 517-528.

Turner, M. *The literary mind*. New York: Oxford University Press, 1996.

Turner, M., and G. Fauconnier. "Conceptual integration and formal expression." *Metaphor & Symbolic Activity* 10 (3) (1995): 183-204.

Versluis, Arthur. *The Secret History of Western Sexual Mysticism: Sacred Practices and Spiritual Marriage*. Vermont: Destiny Books, 2008.

Vlastos, Gregory. "A Note on the 'Pauline Predications' in Plato." *Phronesis*, 1974: 95-101.

Waal **Erro! A origem da referência não foi encontrada.**, Frans de. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. USA: Harvard University Press, 1997.

—. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

Wagner, Michael F. "Vertical Causation in Plotinus." In *The Structure of Being*, by R. Baine Harris, 56-65. Albany: State University of New York Press, 1982.

Wagner, Michael. "Plotinus' idealism and the problem of matter in Enneads VI.4-5." *Dionysius* 10 (1986): 57-83.

Walker, S. J. "Supernatural beliefs, natural kinds, and conceptual structure." *Memory & Cognition* 20 (6) (1992): 655-662.

Wallace, Sandra Peterson. "A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument." *Phil. Rev.*, 1973: 451-470.

Wallis, R. T. "Scepticism and Neoplatonism." In *Aufstieg und Niedergang der Römische Welt*, edited by W. Haase, 911-954. New York: Walter de Gruyter, 1989.

WallisErro! A origem da referência não foi encontrada., Richard T. *Neoplatonism and Gnosticism for the International Society for Neoplatonic Studies*. New York: New York Press, 1992.

Walton, Douglas. *Fundamentals of Critical Argumentation* (NY: Cambridge University Press, 2005). NY: Cambridge University Press, 2005.

Walton, Douglas, Christopher Reed, and Fabrizio Macagno. *Argumentation Schemes*. NY: Cambridge University Press, 2008.

Ward, T. B. "Structured imagination: The role of category structure in exemplar generation." *Cognitive Psychology* 27 (1) (1994): 1-40.

Ward, Thomas. "Structured Imagination: The role of category structure in exemplar generation." *Cognitive Psychology*, 1994: 1-40.

Warrington, E.K., and R. McCarthy. "Categories of knowledge: further fractionations and an attempted integration." *Brain*, 1987: 1273–1296.

Weston, Anthony. *A Rulebook for Arguments*. Indianapolis: Hackett, 2008.

Westra, Laura. "Plotinian Roots of Ecology, Post-Normal Science and Environmental Ethics." In *Neoplatonism and Contemporary Thought*, edited by R. BaineErro! A origem da referência não foi encontrada. Harris, 29-50. New York: State University of New York Press, 2002.

—. *Plotinus and Freedom - A Meditation on Enneads 6:8*. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1990.

Whitehouse, Harvey. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. UK: Altamira Press, 2004.

Wijzenbeek, H. "Man as a Double Being: Some Remarks on Plotinu." *Diotima*, 1985: 172-191.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von. *Der Glaube der Hellenen*. 2 vols. Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1931-32.

Wilberding, James. *Plotinus' Cosmology - A Study of Ennead II.i (40) - Text, Translation, and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2006.

Wilberding, James. "Porphyry and Plotinus on the Seed." *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* 53 (2008): 406-432.

Williams, M. A. *Rethinking 'Gnosticism' - An Argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Williamson, Timothy. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.

Wilson, David Sloan. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

—. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University Of Chicago Press , 2003.

Wolpert, Lewis. *The Unnatural Nature of Science*. London: Faber, 1992.

Wolter, Albert. *Plotinus "On Eros" a detailed exegetical study of Enneads III, 5*. Amsterdam: Wedge Publishing Foundation, 1972.

Wright, Robert. *The Evolution of God*. NY: Back Bay Books / Little, Brown and Company, 2010.

Zamora, José María Calvo. *La Génesis de lo Múltiple - Materia y Mundo Sensible en Plotino* . Valladolid: Universidade de Valladolid, 2000.

Zuntz, Gunther. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971, pp. 232-234. Oxford: Clarendon Press, 1971.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- ALEXANDRAKIS, A., 211
 ALLEN, James P., 210
 ALLEN, R.E., 153
 AMÓNIO DE SACAS, 10
 ANÁXAGORAS, 10
 ANAXIMANDRO, 10, 92
 ANTHES, Rudolf, 210
 ARISTÓTELES, 9, 18, 90, 89, 92, 95, 100, 100, 103, 104, 106, 109, 110, 112, 126, 149, 152, 170, 182, 190, 192, 195, 199, 210, 220, 220, 224, 228
 ARMSTRONG, A.H., 5, 8, 10, 12, 13, 17, 31, 91, 96, 99, 134, 164
 ARNOU, R., 5, 20
 ASSMAN, Jan, 210
 ATKINSON, M.J., 11, 12
 ATOUB, J. Bouland, 5
 ATRAN, Scott, 2
 ATTFIELD, Robin, 15
 AUBIN, Paul, 22
 AUNGER, Robert, 15
- BACON, Roger, 25
 BALUKA, Frantiek, 246
 BARKER, S., 192
 BARRET, Justin L., 25, 26, 31, 123, 247, 250, 252, 256, 257
 BARTH, Fredrik, 233
 BATSON, C. D., 31
 BAUMMAN, Zygmunt, 5
 BECKER, O., 11, 11
 BEHE, Michael, 214
 BEIERWALTER, W., 152, 184, 185, 211
 BENEDICT, Ruth, 247
 BLACKMORE, Susan, 15, 23, 124, 245
 BLOOM, Paul, 16, 259
 BOAS, G., 185
 BODÉÛS, R., 139
 BONETTI, A., 195
 BONNER, Campbell, 17
 BONNET, Hans, 210
 BORREGO, E., 9
- BOYD, Brian, 31, 248
 BOYD, Robert, 15, 245
 BOYER, Pascal, 2, 25, 27, 30, 123, 161, 162, 192, 224, 233, 248, 250, 251, 252, 251, 256
 BRANDON, Robert N., 259
 BRÉHIER, É., 10
 BRÉHIER, Émile, 5, 9, 10
 BRETON, Stanislas, 4
 BRISSON, Luc, 134, 152
 BRODIE, Richard, 15
 BROWN, Leslie, 114, 242
 BRUN, J., 222
 BURKERT, Walter, 5
 BUSSANICH, J., 2, 11, 12, 111, 175
- CALLOIS, Roger, 5
 CALVO, José M. Zamora, 107, 152, 166
 CARAMAZZA, Alfonso, 246, 247
 CAREY, Susan, 26, 248
 CARNAP, 96
 CARONE, G.R., 185
 CARTER, Rita, 222
 CATAPANO, G., 175
- CHALMERS, David J., 15
 CHENEY, Dorothy, 24, 246
 CHIARADONNA, R., 191
 CHOMSKY, Noam, 25, 247
 CHRÉTIEN, Jean-Louis, 175, 200
 CHURCHLAND, Patricia, 31
- CIAPALO, R.T., 152
 CILENTO, Vincenzo, 1
 CORBEY, Raymond, 24
 CORNFORD, F.M., 5, 19, 117
 CORTE, M. de, 201
 COSTELLO, Edward B., 166, 166
 COULOURBARITSIS, Lambros, 152
 CRANDALL, Christian S., 258
 CRISÂNCIO, 9
 CROWLEY, K., 26
 CUMONT, F., 20
 CUNEO, Terence, 15

CUNNINGHAM, Conor, 250, 251

DALY, G.O., 17

DAMÁSIO, António, 32, 237, 237

DAMER, T. Edward, 88

D'AQUILI, Eugene G., 259

DAWKINS, Richard, 15, 23, 119, 119, 124, 227, 245

DENNETT, Daniel, 2, 16, 23, 30, 31, 124, 248

DERRIDA, Jacques, 187, 214, 251

DILLON, John, 28

DISTIN, Kate, 15

DODDS, E.R., 8, 12, 17, 18

DÖRRIE, H., 14, 187

DURHAM, W.H., 31

EDWARDS, Mark, 19, 117

ELIADE, Mircea, 5, 92, 117, 184

EMILSSON, Eyjólfur K., 102, 111, 114, 220, 222, 222, 239, 239

EMPÉDOCLES, 10, 53, 91, 106, 169

EON, Alain, 88

ESPEUSIPO, 10

EUDORO, 10

EUSÉBIO, 9

FAUCONNIER, Gilles, 31, 259

FERWERDA, R., 200

FESTUGIÈRE, A.F., 17

FEUERBACH, 16

FEUERSTEIN, Georg, 216

FIELDER, John, 153, 153

FIESER, James, 15

FINE, G., 96, 226

FOX, Mark, 205

FREUD, Sigmund, 16

GAULIN, Steven J.C., 245

GERSON, Lloyd P., 4, 5, 14, 20, 104, 106, 111, 114, 159, 175

GIBBARD, Allan, 15

GIGERENZER, Gerd, 245

GIORA, Rachel, 210

GLUCKSBERG, Sam, 210

GORAYSKA, B., 27, 266

GOTTSCHALL, Jonathan, 247

GRAESER, Andreas, 198

GRAPOW, Hermann, 210

GREGORY, John, 8

GREYSON, Bruce, 205

GRICE, H. Paul, 249

GUTHRIE, Stewart, 26, 31, 257

HADOT, Pierre, 4, 12

HAGER, F.P., 11

HAHM, David E., 152

HANKEY, Wayne, 251

HARRIS, Thomas Lake, 216

HAUSER, Marc, 246

HAWKING, Stephen, 214, 214

HEGEL, 103, 211, 251, 265

HEIDEGGER, Martin, 103, 251

HEINEMANN, F., 10

HEISER, G., 152

HENRY, Paul, 5

HERACLITO, 10, 207

HERRICK, James, 88

HICK, John, 24, 222

HINDE, Robert, 246

HOLDEN, Janice Miner, 205

HORN, Laurance, 104, 210

HORNUNG, Erik, 210

HUMPHREY, John, 216

INGE, W.R., 5

INWAGEN, Peter van, 16

JABLONKA, Eva, 16, 245

JAGADHEESAN, Karuppiah, 205

JÂMBLICO, 9

JAMES, William, 21, 205

JESPERSEN, Otto, 104

JOHNSON, Anthony J., 88

JONAS, Hans, 1, 19

JULIANO, 9

KAHN, Charles, 13, 114, 242

KANT, Immanuel, 2, 224, 251, 275

KATZ, Joseph, 2, 5, 19

KEES, Herman, 210

KEIL, Frank, 24, 25, 26, 247, 250

KELLY, Michael, 247
 KING, Barbara J., 246
 KINGSLEY, Peter, 17, 18, 18, 117
 KLINGHOFFER, David, 214
 KRÄMER, H.J., 10, 164

LAMB, Marion J., 16, 245
 LAWSON, E. T., 31
 LEROUX, Georges, 214
 LESKY, Albin, 1
 LINDSAY, R. O., 27, 266
 LINDSTROM, Martin, 252

LLOYD, A. C., 4, 5, 14, 20, 104, 106, 114, 152, 153, 272,
 274, 276

LONG, Debra, 250
 LOT, Ferdinand, 8
 LUMSDEN, C. J., 31
 LYNCH, Aaron, 15

MACAGNO, Fabrizio, 88
 MACKENNA, Stephen, 5
 MACKIE, John, 15, 260
 MAHON, Bradford Z., 247
 MAMO, P. S., 114
 MANCUSO, Stefano, 246
 MANLEY, David, 15
 MARONITIS, 216
 MARR, David, 259
 MARTIN, John N., 104, 210
 MARX, 16
 MASLOW, A. H., 4
 MAZUR, Zeke, 20, 20
 MCCAULEY, Robert, 26, 31
 MCGROARTY, Kieran, 175
 MCLNERNY, D. Q., 88
 MCSHEA, Daniel W., 259
 MEIJER, P.A., 9, 10, 10, 12, 13, 14, 20, 90
 MELTZOFF, Andrew, 31, 247
 MERLAN, Philip, 9, 221
 MEYER, Stephen C., 214
 MILES, Margeret R., 8, 21, 28, 211, 211, 223, 237
 MINASE, Andrew, 15
 MITHEN, S. J., 24, 26

MODERATO, 10
 MONTAGUE, Richard, 25
 MOORE, G. E., 15
 MOREAU, J., 9
 MORTLEY, R., 195, 212
 MOSSMAN, 216
 MURRAY, Michael, 2, 16

NARBONNE, Jean-Marc, 166, 251
 NEWBERG, Andrew, 252
 NILSSON, M. P., 17
 NINCI, M., 196
 NOWAK, Martin A., 259
 NUMÉNIO, 10, 94
 NYHOF, Melanie, 257, 267

O'BRIEN, Denis, 12, 19, 166
 O'MEARA, J. Dominic, 9, 12, 28, 100, 159, 175
 OPPY, Brian, 250
 OTTO, Rudolf, 5, 228, 228
 OUSAGER, Asger, 28

PANKSEPP, Jaak, 246
 PARMÉNIDES, 3, 10, 10, 95, 99, 102, 106, 110, 113, 219,
 227, 228, 236, 238, 243
 PASQUALE BARBANTI, M., 200
 PAULL, John, 124
 PAULOLOS, John Allen, 119
 PEAKE, Anthony, 205
 PENNER, Hans, 18
 PERERA, Mahendra, 205
 PERL, E. D., 196
 PINKER, Steven, 25, 31, 247
 PLASS, Paul, 28
 PLATÃO, 3, 10, 10, 18, 20, 39, 41, 43, 49, 53, 65, 71, 77,
 79, 81, 85, 88, 89, 90, 91, 94, 99, 100, 101, 101, 106,
 109, 110, 112, 114, 131, 138, 146, 153, 156, 157,
 163, 166, 170, 181, 184, 185, 188, 190, 193,
 194, 195, 204, 205, 206, 207, 211, 214, 216, 219,
 219, 221, 222, 223, 226, 227, 229, 229, 231, 232,
 238, 240, 242, 254, 262
 POLLET, Gilbert, 22
 PORFÍRIO, 5, 14, 31

- POULIN-DUBOIS, Diane, 248
 PRAECHTER, 9
 PROCLO, 9, 100
 PUECH, C.-H., 19
 PUTNAM, Hilary, 4
- QUINE, 96
- RAKISON, David, 248
 RAMACHANDRAN, V. S., 222
 RAPPE, S. L., 200
 RAUSE, Vince, 259
 REED, Christopher, 88
 REGEN, F., 201
 REINHARDT, Karl, 152
 REMES, Paulina, 3, 260
 RICH, A. N. M., 114
 RICHERSON, Peter J., 15, 16, 245
 RIDLEY, Matt, 2
 RING, Kenneth, 205
 RIST, John M., 2, 5, 5, 20, 134, 159, 164
 ROBERTS, Michelle Voss, 207
 ROMANO, Francesco, 9, 9
 ROSS, Donald, 159
- SAFFREY, H. D., 18
 SANTA CRUZ, M. Isabel, 166
 SANTAS, G. X., 226
 SCHAFFER, Jonathan, 96
 SCHALLER, Mark, 258
 SCHLETTE, Heinz R., 195
 SCHLOSS, Jeffrey, 2, 16
 SCHNIEWIND, Alexandrine, 28
 SCHUHL, P. M., 222
 SCHWYZER, Hans-Rudolf, 5, 11, 11, 13, 14, 166
 SEELY, Mark, 250
 SEIDL, H., 198
 SELLS, Michael, 227
 SELTEN, Reinhard, 245
 SEMON, Richard, 23
 SEYFART, Robert, 24, 246
 SHAFER-LANDAU, Russ, 15, 15
 SHAFFER, Jonathan, 96
 SHALLER, Mark, 258
 SHAW, G., 17
- SHENNAN, Stephen, 15
 SHERMER, Michael, 31, 208, 259
 SHETTLEWORTH, Sara J., 246
 SHUBERT, V., 134
 SHÜRMANN, Reiner, 164
 SINNIGE, T.D., 19, 19
 SLEEMAN, J.H., 22
 SLONE, Jason, 208
 SMITH, Andrew, 15, 28
 SÓCRATES, 114, 205
 SOMMERS, Fred, 25
 SPERBER, Dan, 27, 31, 31, 245, 248
 STAMATELLOS, Giannis, 10, 91, 102, 106, 106, 219
 STENGER, Victor J., 119, 214
 STEVENSON, C., 192
 STEWART, Ian, 186
 STIRNER, Max, 23
 SZLEZÁK, T., 11, 11
- TAPLIN, 216
 TENDAHL, Markus, 27
 THALMANN, 216
 THEILER, W., 10, 120, 152, 198
 THISTLETHWAITE, Susan, 18
 TOMASELLO, M.C., 26, 31, 246
 TONER, J. P., 8
 TORCHIA, Joseph, 19
 TROUILLARD, J., 17, 185, 191, 201
 TURLOT, Fernand, 152
 TURNER, John D., 20, 31
 TURNER, Mark, 259
- VERSLUIS, Arthur, 216
 VLASTOS, Gregory, 153
- WAAL, Frans de, 32, 246
 WAGNER, Michael F., 108, 109, 113, 153, 158, 164
 WALDMAN, Mark Robert, 259
 WALKER, S. J., 31
 WALLACE, Sandra Peterson, 153
 WALLIS, R. T., 19, 192
 WALTON, Douglas, 88
 WARD, Thomas B., 31, 247
 WARRINGTON, E. K., 247
 WASSERMAN, Ryan, 15

WESTON, Anthony, 88
WESTRA, Laura, 99, 154
WHITEHOUSE, Harvey, 207
WIJSENBECK, H., 139
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, 17
WILBERDING, James, 3, 152, 157, 195
WILLIAMS, M. A., 19
WILLIAMSON, Timothy, 15
WILSON, David S., 15, 26, 27, 31, 247, 248

WILSON, Deirdre, 245
WOLPERT, Lewis, 248
WOLTER, Albert, 14
WRIGHT, Robert, 152, 251
WYNNE, Clive D. L., 246

XENÓCRATES, 10
XENÓFANES, 16

ZELLER, E., 9

ÍNDICE TEMÁTICO

- ALMA, 10, 13, 14, 17, 23, 29, 35, 39, 41, 43, 47, 49, 51, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 83, 85, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 122, 123, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 149, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 194, 196, 201, 205, 206, 207, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 235, 236, 239, 243, 244, 257, 260; actividade da, 136; alegrias irracionais da, 204; da totalidade, 43, 142, 143; despojamento essencial da, 217; divina, 41, 138; do Homem, 139; do mundo, 94, 257; do todo, 157, 158; experiência da, 69, 203; fortuna individual da, 9; geração da, 119; humana, 20, 134, 140, 217; ideia da, 136; imortal, 13; individual, 94, 244, 257; individualidade da, 244; inferior, 41, 138; manifestação da, 158; nítida, 41; noção de, 250; particular, 45, 146; perfeita, 147; problemática da, 8; pura, 43, 171; questões da, 5; racional, 39, 134, 136; sensata, 61, 182; sensibilidade na, 41; total, 51, 134, 142, 160; universal, 244; vegetativa, 137; visão da, 219
- ALTERIDADE, 51, 79, 83, 161, 163, 167, 196, 229, 230, 229, 236; entendimento da, 238; reconhecimento da, 229; relação de, 79; total, 51, 163
- AMOR, 14, 53, 61, 73, 96, 169, 185, 186, 206, 209, 215, 219; autêntico, 169, 214; da beleza, 211; do inteligível, 185; do todo, 169; imitação do, 169; inteligível, 215; intenso, 75, 184; metáfora do, 214; objecto de, 73, 215; objecto do, 61, 215; sensível, 215; unidade perfeita de, 169
- ANIMACIDADE, 254
- ANIMALIDADE, 134, 135, 161, 222, 250; problema da, 173
- ANTROPOCENTRISMO, 141, 250
- ANTROPOLOGIA, 24; da Religião, 29; religiosa, 117
- ANTROPOMORFISMO, 222, 250
- AUSÊNCIA, 22; de argumentos, 138; de dualidade, 242; de forma, 61; de sensações, 35, 91
- BELEZA, 61, 71, 73, 132, 175, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 223; autêntica, 213; concomitante, 208; contemplação da, 8; das formas, 57; fenómeno da, 212; figura da, 212; finalidade da, 212; flor da, 211; forma da, 212, 214; inteligível, 12; origem da, 213; primordial, 73, 214; princípio da, 212; progenitora da, 211; teoria da, 212; terrena, 208; total, 73, 213
- BELO, 3, 12, 39, 43, 57, 63, 69, 71, 73, 77, 83, 85, 131, 132, 175, 186, 204, 205, 211, 212, 236, 239; autêntico, 214; múltiplo, 55; origem do, 12; sensível, 209; supremo, 12, 73
- BEM, 3, 14, 17, 19, 22, 23, 29, 30, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 77, 79, 81, 85, 96, 98, 129, 138, 170, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 234, 236, 238, 239; como super-entidade, 187; construção descritiva do, 228; derradeiro, 198; factor central do, 5; final, 197; forma do, 170, 172, 179, 182; ideia de, 100, 184; ideia do, 12; indivisibilidade do, 180; luz do, 185, 186; maior, 65; mitologia do, 260; movimento ascendente do, 199; natureza do, 12, 73, 170, 188, 195, 196, 201; perseguição do, 196; plenitude do, 220; pórtico do, 12; posse do, 204; presença do, 180; primeiro, 194; razão do, 182; último, 183, 197, 199; último reduto do, 170; unidade teleológica do, 14; verdadeiro, 197; vida do, 179
- BIOLOGIA, 26, 174, 245, 248, 254
- BONDADE: das coisas, 181; etico-metafísica, 101
- CAUSALIDADE, 124, 128, 155, 204; cadeia de, 254; conceito de, 243; generativa, 255; gerativa, 173; laços de, 219; lógica da, 254; postulação de, 256; questão da, 129; relação de, 158; vertical, 171, 174, 181, 244, 251, 253; vertical do Bem, 178
- CIRCULARIDADE, 174; de raciocínio, 144
- COGNIÇÃO, 24, 122, 244, 256, 257, 264; fundamentos da, 16; humana, 22, 255, 261; religiosa, 258
- COSMOLOGIA, 3, 176, 239
- COSMOS, 85, 239, 244; inteligibilidade do, 158
- CRENÇA, 26, 31, 90, 192, 245, 248, 251, 259; ética, 259; fenómeno da, 31, 258; no sobrenatural, 192; origem cognitiva da, 26; plotiniana, 28; religiosa, 26, 259
- CRISTIANISMO, 12, 19; primitivo, 4

CULTURA, 5; animal, 245; como artefactos, 30; como legado, 112; como perspectiva, 250; como ponto de vista, 32; como problema, 27; como produto, 24; como representação, 250; natural humana, 263; religiosa, 20

DEFICIÊNCIA, 45, 47, 150; produto de, 150; resultado da, 150

DELEITE, 65, 193, 194, 195

DELIBERAÇÃO, 39, 131, 132, 133; divina, 131; sobre o Homem, 131

DESEJO, 5, 59, 61, 65, 67, 71, 96, 97, 184, 194, 196, 197, 198, 199, 206, 209, 213, 235, 248; corporal, 141; da alma, 181; de unidade, 5; elemento psicológico do, 5; maior, 73; místico, 5; objecto de, 100, 181; objecto do, 59, 65, 193; princípio de todo o, 244

DESIGN, 119, 214

DEUS, 35, 39, 43, 59, 75, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 102, 122, 124, 138, 140, 145, 181, 218, 228, 238; imitação de um, 140; noção de, 5, 261; plotiniano, 5; união com, 5

DIGNIDADE, 77, 100, 219, 220

DIVINDADE, 43; tese da, 138

DIVINO, 5, 5, 22, 89, 93, 104, 138, 228, 260; antropomorfizado, 94; coisas divinas, 69; como capacidade divina, 93; como natureza divina, 14; como providência divina, 117; como textura, 256; elemento, 138; existência do, 190; figura do, 93, 104; movimento, 174; noção do, 92; pensamento, 103; personalização absoluta do, 88; princípio, 132; princípio do, 261; propósito do, 93

DOR, 244

DUALIDADE, 218, 219, 223, 230, 236, 237, 242; como posição, 135; da diferença, 151; da perspectiva metafísica, 134; problema da, 123; questão da, 121

ELEATISMO, 220, 228; aristotélico, 220; platónico, 226, 243; profundo, 253

EROTISMO, 216; como auto erótico, 216; como teor erótico, 216

ERRÂNCIA, 22, 63, 187

ESPACIALIDADE, 254

ESPECULAÇÃO, 1, 24, 30, 31; abstracta, 259; arcaica, 117; ética, 2, 15, 22, 28, 216, 264; filosófica, 1, 2, 104, 251; gnóstica, 19; humana, 15, 161; metafísica,

2, 15, 28, 173, 222, 250; mitológica, 173; moral, 214; ontológica, 1, 118; onto-teológica, 250; plotiniana, 5, 17, 22, 148, 223, 225, 228, 234, 238, 237; política, 216; religiosa, 2, 4, 18, 23, 28, 172, 228, 249, 250, 258; sentido especulativo, 28; teológica, 250; teórica filosófica, 171

ESSÊNCIA, 81

ESTÉTICA, 186, 223; domínio da, 211; justificação teórica da, 212; plotiniana, 214; teoria, 215

ESTOICISMO, 1, 113, 190

ETERNIDADE, 35, 39, 111, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 133, 138; da forma, 135; da verdade, 110, 112; das formas, 110, 112, 123; do Intellecto, 136; do ser, 122

ÉTICA, 1, 2, 3, 8, 10, 15, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 98, 99, 223, 239, 259; como ponto de vista, 250; complexa, 259; ética plotiniana, 1; fenómeno da, 2, 4; gradação, 148; intuição, 259; noção de, 2; objectividade, 3, 190; ontológica, 3; plotiniana, 3, 22, 98; teoria, 5, 22, 28, 29

EVOLUÇÃO, 246; contemporânea, 246; cronológica filosófica, 13; cultural, 117, 245; do pensamento, 13; filosófica, 12; natural, 259; teoria da, 245

FELICIDADE, 77, 218, 219, 259; grau de, 75, 217

FILOSOFIA, 4, 16, 18, 264; académica actual, 5; Antiga, 4, 8, 15, 29, 31; contemporânea, 8; da Cognição, 29; da Religião, 16, 30; filosofia da, 15; história da, 4, 15; objectivo geral da, 5

FUTURO, 35, 104, 123, 124, 125; evento, 123; previsão do, 89

GNOSTICISMO, 8, 10, 19, 20, 90, 113, 216

GRAMÁTICA: universal, 25, 27; universal religiosa, 228

HARMONIA, 139; do mundo sensível, 139; do sensível, 41

HENOLOGIA, 1, 12

HÍPER-NEGAÇÃO, 210, 221, 227, 255; estratégia de, 229

HOMEM, 37, 39, 41, 43, 45, 131, 133, 134, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 256; autêntico, 146; como animal racional, 134; ideal, 136; ideal de, 132; inteiro, 37; natureza do, 136; sábio, 260; sensível, 138, 146; verdadeiro, 135

IDEALISMO, 264; superficial, 29

IDENTIDADE, 53, 79, 230; da obra plotiniana, 1;

estanque, 19; global, 165; híper, 260; parcial das formas, 112; pólo de, 172; princípio da, 165; problema ontológico da, 144; tese da não, 163

IMAGEM, 126; da esfera, 171; da essência das coisas, 160; de um fundamento, 233; do amado, 206; do homem, 41, 137; do ser amado, 71; estética, 214; humana, 137; imperfeita, 260; obscura da realidade, 137

IMAGINAÇÃO, 246; conceptual, 170; humana, 247; religiosa, 181; sobrenatural, 252

IMPERFEIÇÃO, 121, 131, 133, 146, 150, 151; causa da, 151

INFINITO, 53, 71, 118, 161, 168

INJUSTIÇA, 61, 183

INTELECTO, 10, 13, 14, 29, 37, 39, 47, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 69, 71, 77, 79, 83, 85, 96, 102, 105, 106, 108, 109, 113, 115, 116, 125, 128, 129, 131, 132, 133, 138, 148, 149, 161, 162, 163, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 182, 183, 184, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 203, 204, 213, 214, 216, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 230, 231, 232, 234, 236, 239, 243, 244, 257; acção do, 163; antropomorfização do, 130; aristotélico, 111; beleza do, 185; carácter anfíbio do, 168; como actividade de contemplação, 172; completo, 173; enamorado, 77; geral, 109, 111; impessoal, 110; insuficiência do, 107; interior do, 169; movimento do, 163; movimento total do, 165; natureza do, 122; objecto de, 77; origem do, 177; particular, 57, 111, 149, 176, 177; perfeito, 45, 47, 145, 146, 147, 151; presença do, 147; primeira actividade do, 233; total, 45, 47, 51, 55, 57, 111, 145, 160, 166, 171, 176, 177; último do, 150; único, 167; unidade do, 169; universal, 101, 110, 112, 128, 150; verdadeiro, 51, 59, 179; vestígios do, 183; vida do, 122

INTELIGÍVEL, 13, 30, 55, 59, 75, 83, 116, 125, 128, 132, 136, 138, 141, 142, 143, 145, 147, 150, 151, 153, 160, 170, 217; coisas do, 143; entidade, 14; eterno, 130; figura do, 172; fundamental, 130; lugar, 75, 77; mundo, 101; perfeito, 151; personalização, 153; personalização mitológica do, 170; plano do, 124; superior, 205; terra, 159; unidade do, 145

IRRACIONALIDADE, 18, 45, 147, 148, 228

JUSTIÇA, 61, 63, 79, 183, 212, 213; científica, 22

LIBERDADE, 99, 100, 119, 123, 124, 216; contingente, 118; do texto, 7; infinita, 99; máxima, 99

LINGUAGEM, 25; natural, 25

LITERATURA, 17; académica, 263; elíptica, 236; filosófica, 29; plotiniana, 1, 206; produção de, 24; teológica, 232

LUZ, 61, 63, 65, 71, 73, 77, 83, 158, 189, 191, 194, 205, 215, 223, 236; intelectiva, 55, 171; maior, 61; maior do inteligível, 184; metafísica da, 205; raio de, 223; recebida pelo Intelecto, 174

MAGIA: destituição da, 17; esfera da, 17

MAL, 67, 92, 94, 102, 181, 189, 200, 201; ético, 101; metafísico, 101; mitologia do, 260; problema do, 200

MALDADE, 63, 67, 188, 200

MATÉRIA, 14, 39, 49, 65, 137, 196, 200; posição ontológica da, 200; senciente, 200

MEMÉTICA, 232, 245; teoria, 124

METAÉTICA, 15, 260; razão, 32

METAFÍSICA, 2, 10, 15, 22, 22, 29, 30, 31, 32, 100, 220, 223, 229, 232, 242; cume da, 194; descontinuidade, 118; do fundamento, 244; do intelecto, 111; eleática, 9; entidade, 106; hierarquia, 13, 120, 121; história, 178; importância da, 3; lógica de imitação, 139; mitologia, 183; niilista, 251; plotiniana, 3, 10, 12, 14, 20, 108, 142, 169, 179, 200, 202, 224, 233, 234, 250, 264; realismo metafísico, 110; realista, 259; religiosidade na, 21; resolução, 118; tensão, 119; teológica, 104; teoria, 16

METAMETAFÍSICA, 260; abordagem, 15; razão, 32; solução, 32

MISTÉRIO, 20; culto do, 20; elemento do, 228; questão do, 20

MISTICISMO, 2, 2, 4, 5, 16, 17, 18, 20, 185, 216, 221; coração do, 185; plotiniano, 8

MITOLOGIA, 175; arcaica, 96; causal, 96; especulativa, 111, 172; personalista, 91; platónica, 89, 185

MODERAÇÃO, 71, 212, 213

MORALIDADE, 258; fenómeno da, 260; naturalização absoluta da, 246; plano da, 258

MORTE, 5, 90, 92, 93, 94, 97, 100, 101, 102, 203; receio da, 192, 193; risco de, 93

MULTIPLICIDADE, 57, 121, 126, 145, 171, 172, 175, 176, 195, 219, 232, 235, 236, 237; compósita, 160, 199; de

intelectos, 176; de intelectos particulares, 111; do Intelecto, 231, 235; fonte última da, 175; formal, 213; geração da, 171; ideia de, 235; inferior, 229; paradigmática, 244

MUNDANIDADE, 5, 218

MUNDO, 13; antigo, 8; concepção primária do, 254; das formas, 85, 239; depreciação do, 32; exterior, 252; inteligível, 73, 101, 123, 129, 139; leitura do, 31; material, 244, 260; natural, 248; representação religiosa do, 31; sensível, 101, 109, 123, 126; superior, 161; visão religiosa do, 21

NATURALIDADE, 248; descrição religiosa da, 248; explicação da, 256

NATURALISMO, 23; cultural, 16

NEGATIVIDADE, 212; da pluralidade, 170; papel da, 104

NEOPITAGORISMO, 10, 10; heterogeneidade do, 10; problema do, 10

NEOPLATONISMO, 5, 8, 9, 9, 10, 12, 13, 19, 19, 20, 28, 90, 251, 263; emergência do, 10; origem do, 9, 9; pré-história do, 1

NEURO-IMAGEM, 252

NEUROPSICOLOGIA, 246

NEUROTEOLOGIA, 264

NOSTALGIA, 65, 71, 196, 197, 204; estado de, 71

ONTOLOGIA, 1, 2, 15, 21, 28, 30, 110, 150, 188, 219, 221, 234, 243, 259, 262, 264; como conceito primitivo, 2; cosmológica, 231; entidade ontológica, 32; escalar, 216; gradação ontológica, 141; hierárquica, 191; humana, 246, 261, 264; intuição ontológica, 27; intuitiva, 248, 249, 250, 254, 256, 259; noção de, 2; objectividade ontológica, 4; plano ontológico, 3; plotiniana, 22, 28, 151, 173, 219, 254; pólo ontológico, 3; suposição ontológica, 25; tripartição ontológica, 13

PENSAMENTO, 7, 77, 105, 120, 121, 182, 221, 224, 232; completo, 102; de Deus, 102; divino, 102; do divino, 105; estável, 231; eterno, 113; ético, 2, 21; existência do, 203; filosófico, 16, 18, 264; história do, 261; humano, 261; objecto de, 83; plotiniano, 94, 116, 151, 187; princípio do, 105; religioso, 23, 24, 25, 27, 245; religioso humano, 256; total, 165

PERFEIÇÃO, 39, 47, 51, 67, 95, 100, 104, 108, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 143, 148, 150, 151, 198; da origem, 174; da totalidade inteligível, 159; decréscimo de, 151; do Intelecto, 126, 133; do inteligível, 170; do Inteligível, 135; eterna, 133, 143; figura conceptual da, 171; ideia da, 151; ideia de, 130; total, 159

PERMUTAÇÃO, 116; dos quantificadores, 244

PESSOALIDADE, 260; categoria da, 172; conceito de, 250

PITAGORISMO, 1, 10

PLATONISMO, 1, 10

PLURALIDADE, 5, 22, 188, 195, 225, 235; sensível, 147

PODER, 100, 235; absoluto, 121; causal, 242, 248; criativo, 243; crítico, 146; da alma, 43; de pensar, 77, 218; de viver, 71; do Bem, 55; falta de, 120; generativo, 257; hierarquia do, 243; infinito, 98, 121; ontológico, 160; relações de, 150; teoria do, 96; total, 57, 177

POLÍTICA, 28, 32; instabilidade, 8

PRAZER, 65, 69, 193, 202, 203, 204, 244; estado livre de, 65

PROFANO, 5, 5

PROPORÇÃO, 71, 204

PSICOLOGIA: evolutiva, 29, 263; Moral, 32; popular, 248

QUOTIDIANO, 2; plotiniano, 8

RACIOCÍNIO, 39, 45, 73, 96, 147; absurdo, 133; analógico, 155; argumentativo, 93; de Plotino, 90; do deus, 35; erros de, 174; evidência do, 155; geral, 107; obscuro, 115; princípio do, 35; teológico, 26

RACIONALIDADE, 17, 22, 134, 135, 147, 181, 196, 228, 230, 243, 245; curvada, 29; da realidade, 102, 103, 176, 220; do mundo, 257; escala de, 147; plotiniana, 31; princípios da, 145; transparente, 18

RAZÃO, 5, 61, 63, 141, 142, 151, 154, 155, 157, 181, 212, 213; da Alma, 141; das coisas, 181; dotada de alma, 154; racional, 178; total, 142, 143

REALIDADE, 26, 28, 29, 51, 99, 100, 101, 102, 111, 112, 113, 118, 124, 125, 137, 138, 139, 158, 170, 173, 174, 178, 182, 214, 217, 226, 230, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 242, 243, 244, 248, 253; dinâmicas da, 169; distorção da, 248; ética, 89; experiência mística da, 186; explicação da, 160, 163; finita, 118; fundamental, 144; fundamento da, 232, 262;

fundamento ontológico da, 9; garante último da, 217; inteligibilidade da, 161; inteligível, 112, 144, 148, 157, 169, 172, 190, 220, 229, 257; interpretação da, 235; interpretação religiosa da, 239; íntima das coisas, 200; metafísica, 144, 148, 178, 259; modelo explicativo da, 109; natural, 256; ordenada, 213; organizada, 196; percepção mitológica da, 159; perceptível, 168; perspectiva religiosa da, 196; platônica, 245; plural, 160; princípio cognitivo da, 110; princípio organizador da, 128; princípios generativos da, 176; representação mental, 27; representação racionalista da, 9; sensível, 101, 138, 139, 157, 159, 171, 190, 216, 235, 263; sistemática explicativa da, 29; sobrenatural, 92; superior, 170, 222; terrena, 92, 170, 207; última, 228, 235; última das coisas, 165

RELIGIÃO, 1, 2, 2, 4, 5, 5, 16, 18, 22, 23, 25, 30, 32, 216, 245, 259, 263; Ciência Cognitiva, 23, 31; Ciência da Cognição da, 258; civil, 20; como consciência, 2; como fenómeno, 2; como instituição, 261; consciência religiosa, 205; crença religiosa, 30; desmistificação da, 2; fenómeno religioso, 27; filosofia da, 2, 4; história da, 17; ideias religiosas, 24, 25; identidade religiosa, 125; individualização da, 5; matizes religiosos, 29; mistérica, 20; naturalidade da, 2; origem da, 257; pensamento religioso, 26; religiosidade, 21, 28, 29; tradicional, 8

REPÚBLICA, 226; de Platão, 3, 221

SABER, 104; no intelecto, 116; origem do, 144

SAGRADO, 228, 231; acto, 216; categoria do, 5; fenómeno do, 2; polaridade do, 5

SALIÊNCIA, 27, 170, 239; conceito de, 27; conceptual, 26, 162, 171, 184, 224, 234, 236, 250; fenómeno da, 27; nocional, 253; teórica, 223

SANTIDADE, 5

SAUDADE, 75, 216

SEGREDO, 233

SENTIMENTO ESTÉTICO, 223

SIMPATIA, 244

SIMPLICIDADE, 100, 111, 225, 232; absoluta, 244; atributo da, 122; do Uno, 263; feliz, 219; paradoxal, 262; princípio da, 235; radical, 225

SOBRENATURAL, 259; agência, 31; coisa, 209; como tese, 198; conceito, 226, 230, 235; conceito do, 259; concepção, 119; elemento, 218; entidade, 31, 190;

personificação do, 187; plano, 176; realidade, 179; registo, 217; situação, 216

TELEOLOGIA, 128; estrita, 95; funcional, 126; meatafísica, 96; metafísica, 138; noção de, 129; plotiniana, 129, 198; teológico-metafísica, 100

TELOGOGIA: negativa, 243

TEMPO, 14, 150

TEOLOGIA, 25, 98, 262; densa, 188; domínio da, 89; negativa, 5, 96, 195; radical, 251

TEURGIA, 17, 18

TOTALIDADE, 37, 47, 230; absoluta, 257; analítica, 23; bela, 47; completa, 151; conceito de, 122; da realidade, 160; das coisas, 53, 57, 177, 230; do Intelecto, 231; infinita, 151; inteligível, 129; organizada, 160; perfeita, 132; sólida, 147; viva, 223

TREVAS, 83, 236

UNIDADE, 53, 122, 126, 234, 237; absoluta, 260; conceito de, 13; da vida, 146; do universal, 111; irreduzível, 174; noção de, 9; pletórica, 259; plural, 146; questão da, 126; total, 151; última da Alma, 244

UNO, 3, 4, 5, 9, 13, 14, 18, 20, 20, 26, 28, 29, 45, 55, 90, 94, 96, 97, 96, 99, 100, 101, 102, 106, 107, 108, 111, 120, 133, 145, 146, 149, 151, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 185, 187, 188, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 243, 254, 256, 257, 259, 263; absoluto, 10; acesso ao, 222; como múltiplo, 55; conceito de, 9; conceito do, 12, 14; doutrina do, 5; encontro com o, 223; existência do, 190; figura do, 168; funcionalidade básica do, 255; história do, 10, 10; identidade do, 196; natureza do, 261; noção do, 10; parmenídeo, 10; personagem ontológica do, 5; problemática do, 10; simplicidade do, 199; sinal do, 175; teoria do, 10, 261; totalmente, 145, 147; verdadeiro, 147

VERDADE, 112, 123; aprazível, 192; eterna, 112, 243; eterna das formas, 129; fundamento da, 113; no Intelecto, 112; planície da, 53, 163; princípio da, 128; relação de, 104; valor de, 14, 180, 243

VIDA, 122, 184, 190, 192, 205; aprazível, 63; autêntica, 59, 179; bela, 71; boa, 194; como fenómeno metafísico, 177; da terra, 154; do Intelecto, 175; do ser, 71; existência da, 208; fervilhante, 160; ideia de,

155; ígnea, 49, 156; inferior, 47, 150; infinita, 57;
inteligente, 150; limitada, 57, 176; luminosa, 41;
maior, 71, 205; múltipla, 53; natureza da, 205;
particular, 149; perfeita, 45, 146, 151; perfeitíssima,
47; pior, 140; primordial, 49; purificada, 259;

racional, 41, 136; segunda, 43, 140; sem Alma, 136;
tema da, 184; terceira, 43, 140; total, 53, 160, 165;
verdadeira, 59, 179
VIRTUDE, 2, 61, 182; mundana, 32